den einzelnen Gemeinden relativ große Autonomie. Ihr Inhalt konnte mit dem Staat als gewährleistender Macht kaum verhandelt werden. Sie wurde von allen Parteien geschätzt, wenn auch aus unterschiedlichen Motiven. Dementsprechend kam es auf verschiedenen Ebenen zu kontroversen Interpretationen dieser Verfassung: Sowohl die Rolle des Pfarrers gegenüber dem Presbyterium als auch die Kompetenzen des Oberkirchenrates waren umstritten. Immer ging es bei den Streitigkeiten um den Stellenwert religiöser Freiheiten: vor allem der individuellen Forschungs- und der Gewissensfreiheit gegenüber einer identitätssichernden Bekenntnisbindung sowie der institutionellen Freiheit der Einzelgemeinden gegenüber einer Rechtssicherheit verbürgenden Kirchenleitung in Form einer vorgesetzten Behörde.

Der Stil der Auseinandersetzung veränderte sich: Zwar waren es zunächst überwiegend Liberale, die - auch in der Öffentlichkeit - zu aggressiven Formulierungen, Unterstellungen und Schmähungen griffen. Doch mit der Zeit stieg auf beiden Seiten die Konfliktbereitschaft. In den Diskursen der österreichischen Protestanten um 1870 lassen sich besonders zwei charakteristische semantische Felder nachweisen: zuerst eine im engeren Sinne »kulturkämpferische« Semantik, die vornehmlich von Liberalen eingesetzt wurde (und deren tief sitzenden Antikatholizismus verrät); der positionelle Gegner wurde systematisch mit dem ultramontanen Katholizismus gleichgesetzt. Hier ist eine Parallele zur klassischen Konstellation der europäischen Kulturkämpfe besonders augenfällig. Daneben steht eine praktisch-politische Semantik, die von beiden Richtungen eingesetzt wurde, um im kirchenpolitischen Streit die Deutungshoheit über die politische Kultur der Institutionen und Verfahren auf allen Ebenen der evangelischen Kirche zu behaupten. Eine Fülle von Begriffen und Vorstellungen aus den zeitgenössischen Diskursen über Verfassung und Parteien wurde auf diese Weise in den kircheninternen Sprachgebrauch übertragen. Hier besteht konfessionsübergreifend ein großer kirchengeschichtlicher Forschungsbedarf.

Den Radikalisierungen auf dem rhetorischen Feld folgte der Einsatz externer Rechtsmittel zur Entscheidung der innerkirchlichen Streitigkeiten, oder zumindest seine Androhung. Anders als zuvor dienten die kirchliche und die allgemeine Tagespresse als primäre Medien des Konflikts. Besonders öffentlichkeitswirksame Großveranstaltungen wie die Generalsynoden wurden intensiv publizistisch begleitet und kommentiert. Im Fall der Kirchenpresse war es durch den deutschlandweiten Verfasser- und Rezeptionshorizont der Periodika von vornherein unmöglich, die Diskussion auf den Protestantismus in der Westhälfte der Donaumonarchie zu beschränken. Die Erforschung der theologischen und kirchenpolitischen Debatten im österreichischen Protestantismus des 19. Jahrhunderts sollte deswegen eine transnationale Perspektive gewinnen.

Liberalismus und österreichischer Protestantismus

Von Karl-Reinhart Trauner

I. Grundsätzliches über den Liberalismus

Im Evangelischen Staatslexikon findet man zum Stichwort »Liberalismus« folgende Erklärung:

> »Das Wesen des L[iberalismus] ist die Entfaltung des Menschen in Freiheit. In dieser Vorstellung ist er in der Gesch[ichte] der Menschheit immer wieder lebendig gewesen. Stellt man jedoch auf den politischen Gehalt des liberalen Gedankengutes ab, wie er sich in der abendländischen Welt niedergeschlagen hat, so ist sein hist[orischer] Standort jüngeren Datums und liegt in der Neuzeit. [...] Wenn der L[iberalismus] die Freiheit des einzelnen in den Mittelpunkt stellt, so sieht er darin zugleich eine Verpflichtung für den einzelnen Menschen. Es ist daher die Freiheit nicht nur eine ›Freiheit von‹, sondern stellt vor allem eine ›Freiheit zu‹ dar. [...] Eine solche Eigenentfaltung des Menschen ist aber nur mögl[ich], wenn ihm dafür ein entsprechender Spielraum gegeben wird. Die Freiheitssphäre, in die so elementare Rechte wie Religions-, Vertrags- und Meinungsfreiheit fallen, stellt daher nichts anderes als diesen Spielraum dar.«[1]

Liberalismus entwickelte sich dabei als politischer, wirtschaftlicher und kultureller Liberalismus.[2]

Schon diese allgemein gehaltene Begriffsbestimmung lässt die Sprengkraft für den Protestantismus in Österreich erahnen. Denn hier wurde erst 1781 mit dem Toleranzpatent erlaubt, »akatholisch« zu sein; selbst dann vermied man den Begriff »evangelisch« tunlichst. Das 19. Jahrhundert ist gekennzeichnet durch die Bestrebung, gleichberechtigt zu werden; ein Ziel, das erst Anfang der 1860er Jahre weitgehend erreicht wurde. Eine katholische Dominanz blieb dennoch bestehen. Im österreichischen Kontext bedeutet Liberalismus also für die evangelischen Kirchen die Befreiung aus den Zwängen des katholischen Staates und Emanzipation gegenüber der katholischen Kirche. Aber der Liberalismus ist auch für die evangelische Konfession eine inhalt-

1 Ernst T. V. Heuss, Art. Liberalismus I. Der L[iberalismus] als politische und wirtschaftstheoretische Strömung, in: *Evangelisches Staatslexikon*² (Stuttgart-Berlin 1975) 1476–1484, hier 1476 f.

2 Einen Überblick über den Liberalismus in der Zeit zwischen 1848 und 1918 bieten Ernst Hanisch/Peter Urbanitsch, Die Prägung der politischen Öffentlichkeit durch die politischen Strömungen, in: Die Habsburgermonarchie 1848–1918, Bd. VIII: Politische Öffentlichkeit und Zivilgesellschaft, 1. Teilbd. (Wien 2006) 15–111, hier 34–62; Herbert Matis, Sozioökonomische Aspekte des Liberalismus in Österreich 1848–1918, in: Sozialgeschichte heute. Festschrift für Hans Rosenberg, hg. von Hans-Ulrich Wehler (Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft 11, Göttingen 1974) 243–265; Wolfgang Mantl, Liberalismus und Antiliberalismus. Eine Spurensuche, in: Liberalismus. Interpretation und Perspektiven, hg. von Emil Brix/Ders. (Studien zu Politik und Verwaltung 65, Wien-Graz-Köln 1996) 15–48.

liche Herausforderung, denn »das Leben wird [durch den Liberalismus] weitgehend profaniert, Staat und Recht werden entheiligt. Die Religion ist für den Liberalismus Privatangelegenheit, die private Regelung der Beziehungen des einzelnen zu Gott, die keine Rechts- und Staatssache ist«.[3]

Die oben angesprochenen Überlegungen beziehen sich in erster Linie – auf evangelischer Seite – auf den Liberalismus im politischen Bereich. Ab der Mitte des 19. Jahrhunderts entsteht jedoch auch eine Liberale Theologie. Es hatte aber auch davor schon liberale Tendenzen in der Theologie gegeben.

> »Aus der Vorgeschichte des 17. und 18. J[ahr]h[underts] nimmt die liberale Theologie vor allem folgende Motivgruppen auf: Einheitlichkeit der Weltgeschichte [...]; die Zuordnung von Glaube und Vernunft angesichts der Einheit der Wirklichkeit; die Unterscheidung von öffentlicher und privater Religion [...] sowie von äußerer Kirchlichkeit und innerer Religiosität; die Historisierung der ›heiligen‹ Schriften und die damit verbundene Unterscheidung des ›Wesens‹ der Religion von der Positivität der christlich-kirchlichen Überlieferung; den Antidogmatismus und den Anspruch auf individuell-religiöse Glaubenserfahrung; den Theismus als Ausdruck des providentiellen und teleologischen Weltzusammenhangs; die christologische Reduktion auf Jesus als den Lehrer des Reiches Gottes, der Moral und Religiosität; die Kirche als religiös-sittliche Gemeinschaft von Individuen im Gegensatz zur verfassten, rechtlichen Institution; die Religiosität als anthropologische Struktur.«[4]

Die Liberale Theologie entfaltete sich im Wesentlichen in zwei Entwicklungsstufen: Im Altliberalismus bis nach der Mitte des 19. Jahrhunderts, und im Neuliberalismus, der besonders ab den 1870er Jahren wirkmächtig wurde. Auf die Positionen gegenüber Institutionen soll schlaglichtartig verwiesen werden, weil sie das vorliegende Thema besonders betreffen: Vom Altliberalismus wurde »die organisierte Staats- und Bekenntniskirche [...] als Gewissenszwang empfunden. [...] In der Frage der kirchlichen Organisation [...] wünscht sich [der Altliberalismus] die Loslösung von der Kultusbürokratie und erstrebt die Möglichkeit einer protestantischen Nationalkirche, die sich grundsätzlich bekenntnisfrei als antikatholisches Bollwerk, als ›Protestantismus‹ darstellt. [...] Zur Staatskirche findet die altliberale Theologie ein nur gebrochenes Verhältnis«. Die neuliberale Theologie nimmt diese Charaktermerkmale im Wesentlichen auf, verbindet diese aber mit einem betonten Bildungsanspruch; sie »versteht sich bildungsbürgerlich«. Vor dem Hintergrund der aufkommenden Dominanz der Naturwissenschaften bedeutete dies eine weitere Distanz zu einer dogmatisch orientierten Theologie. »Angesichts der Tatsache, dass die Philosophien der Naturwissenschaften dieser Zeit zu holistischen Welterklärungssystemen werden, wird der Begriff der Weltanschauung wichtig [...].«[5]

Im österreichischen Kontext hingen diese Verschiebungen mit der Reform des öffentlichen Unterrichts vom April 1848 zusammen. Franz Exner schlug hier die Verlegung des bisherigen zweijährigen philosophischen Propädeutikums von den Universitäten an die Gymnasien vor, wodurch dieses auf acht Jahre verlängert wurde.

3 Georg FRANZ, Liberalismus. Die deutschliberale Bewegung in der Habsburgischen Monarchie (München 1955) 393.

4 Manfred JACOBS, Art. Liberale Theologie. *TRE* XXI (1991) 47–68, hier 47 f.

5 Ebenda 52, 54.

> »Es war auf diese Art die Vorstellung einer gewissermaßen säkularisierten ›allgemeinen Bildung‹ geboren worden, welche das traditionelle christlich-kirchliche Erziehungsmonopol der Hinführung zu einem ›gottgefälligen Leben‹ überflüssig machte.«[6]

1868 wurde schließlich der (katholischen) Kirche formal ihr Aufsichtsrecht über das Schulwesen entzogen. Die zunehmende Demokratisierung des Habsburgerstaates in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts bedeutete zudem auch eine Demokratisierung der Bildung und des Wissens; beides wurde öffentliches Gut.

Bei alledem wird die grundsätzliche Neigung sowohl des politischen als auch des theologischen Liberalismus zum Hinterfragen bestehender Ordnungen deutlich; das ist das gemeinsame »politische« Grundelement, das auch für die Beziehungen zwischen Liberalismus und Protestantismus im Österreich des 19. Jahrhunderts von entscheidender Bedeutung ist. Eine Limitierung fand der Liberalismus in der Befindlichkeit altösterreichischer gesellschaftspolitischer Realität.

> »Staat und Kirche, Kaiser und Reich waren vom politischen und religiös-kirchlichen Universalismus so durchtränkt, dass der Liberalismus bis zum Zusammenbruch der Monarchie sich immer unter die Autorität der Apostolischen Majestät beugen musste. [...] Österreich war und blieb katholische Macht [...].«[7]

Eine interessante Frage ist die nach einer konfessionellen Konnotation des Phänomens »Liberalismus«. Denn während der Katholizismus mit seiner Bindung an die kirchliche Hierarchie und Betonung der geistlichen Bedeutung religiös-liturgischer Feiern im Laufe seiner Geschichte kaum liberale Bewegungen entwickelte, sondern tendenziell eher einen konservativen Zugang bevorzugte – was dann sogar zu einem »Kulturkampf« führte –, ist für den Protestantismus immer wieder eine Nahebeziehung – oder sogar mehr – zu liberalem Gedankengut festzustellen. Für die österreichischen Verhältnisse kann eine Studie sogar zum Ergebnis kommen: »Das protestantische Bürgertum [...] wurde besonders intensiv von der Säkularisierung erfasst.«[8]

Dieses historische Phänomen verlangt nach einer Deutung. Es weist in die Zeit der Reformation zurück. Denn wenn »das Wesen des Liberalismus [...] die Entfaltung des Menschen in Freiheit« ist, dann kann man schon Anknüpfungspunkte bei der Reformation und ihrem Konzept des Allgemeinen Priestertums finden. Der humanistische Anteil der Reformation hatte zweifelsfrei zumindest »liberale« Tendenzen, wenn der Begriff passte. Das gilt für die Beziehung der reformatorischen Idee zur Politik, wenn in den Bauernkriegen politische Ideen religiös begründet werden; das gilt für die

6 Margret FRIEDRICH/Brigitte MAZOHL/Astrid VON SCHLACHTA, Die Bildungsrevolution, in: Die Habsburgermonarchie 1848–1918, Bd. IX/1: Soziale Strukturen, 1. Teilbd. (Wien 2010) 67–107, hier 79.

7 FRANZ, Liberalismus (wie Anm. 3) 401.

8 Oliver KÜHSCHELM, Das Bürgertum in Cisleithanien, in: Die Habsburgermonarchie 1848–1918, Bd. IX/1: Soziale Strukturen, 2. Teilbd. (Wien 2010) 849–907, hier 885. Er verweist u. a. auf Frank-Michael KUHLEMANN, Bürgertum und Religion, in: Sozial- und Kulturgeschichte des Bürgertums. Eine Bilanz des Bielefelder Sonderforschungsbereichs (1986–1997), hg. von Peter LUNDGREEN (Bürgertum 18, Göttingen 2000) 293–318, hier 305–307.

bald eingeführten vordemokratischen Strukturen der Institution Kirche; das gilt für den Bildungsbereich, wenn eine breite Volksbildung angestrebt wird; das gilt für den Wissenschaftsbereich, wenn unter humanistischer Einflussnahme wissenschaftliches Denken – greifbar in der Forderung, ad fontes zu gehen – in die Theologie eingebracht wird. Die Andeutungen müssen genügen. Schleiermacher »meinte, der Katholik komme durch die Kirche zu Jesus, während der Protestant durch Jesus zur Kirche komme. Das heißt, der Protestantismus steht für die Individualität und die Gewissensentscheidung des Einzelnen, während Katholizismus und Orthodoxie den Menschen sehr viel mehr als kirchliches Gemeinwesen begreifen«. U. a. erklärte Bischof Michael Bünker damit manche gegenwärtige Charakterzüge des Protestatismus.[9]

Protestanten hatten immer den Ruf, politisch zu sein. Glaube und soziopolitische Tätigkeit waren für Luther zu unterscheidende, aber nicht zu trennende oder nur koexistierende Bereiche. »Für Luther besteht eine tiefe Verbindung zwischen diesen beiden. Der Glaube befreit nämlich zum Tun.« Und rechtes Tun »ist der rechte Gottesdienst auf Erden [...]«.[10] Nur so ist es verständlich, dass Luther durchaus auch von der Kanzel, durch die Verkündigung von Gottes Wort, die Gewissen schärfen will; oft tut er dies auch im privaten Gespräch oder durch Briefe. Und er scheut nicht davor zurück, auch politische, soziale oder wirtschaftliche Probleme auf die Kanzel zu bringen.[11]

Unter dem Prätext der dogmenkritischen Position der liberalen Theologie konnte sich das Politische des Protestantismus sowohl dem durchaus antiklerikalen politischen Liberalismus, dem Sozialismus oder dem Nationalismus in allen jeweils vorhandenen Spielarten öffnen.[12]

Es muss noch hinzugefügt werden, auch wenn dies nicht Thema des vorliegenden Aufsatzes ist, dass nicht nur die Rolle der evangelischen Kirche im Habsburgerreich eine besondere Prägung hatte, sondern auch die der katholischen. Kaiser Joseph II. hatte nicht nur bestimmten »Akatholiken« Toleranz verordnet, sondern auch versucht, die katholische Kirche dem Staatswesen unterzuordnen.[13] Bereits im Vormärz begann sich in manchen katholischen Kreisen dagegen Widerstand zu regen, der sich dann im Zuge der Revolution 1848 – und später auch in der Liberalen Ära ab 1860 – weiter artikulierte.[14] Das bewirkte aber in den Revolutionstagen keinen

9 Heiner BOBERSKI/Hermann SCHLÖSSER, »Der Glaube kann nur im Herzen sein«: Michael Bünker (*Wiener Zeitung* vom 22. Dezember 2007).

10 Albert GREINER, Luther und das Politische. *JMLB* 32 (1985) 39–53, hier 42.

11 Ebenda 44.

12 Ein Überblick über den Sozialismus in der Zeit zwischen 1848 und 1918 findet sich in: HANISCH/URBANITSCH, Prägung der politischen Öffentlichkeit (wie Anm. 2) 79–93; und über den Nationalismus in: Ebenda 93–110.

13 Vgl. u. a. Isnard W. FRANK, Zum spätmittelalterlichen und josephinischen Kirchenverständnis, in: Katholische Aufklärung und Josephinismus, hg. von Elisabeth KOVÁCS (Wien 1979) 143–172.

14 Vgl. u. a. FRANZ, Liberalismus (wie Anm. 3) 412–431. Hier wären zu nennen: in Prag (Praha) der Mathematiker und Philosoph Bernhard Bolzano bzw. in Wien der Theologe Anton Günther und der Unterrichtsminister Leo Graf Thun.

Schulterschluss zwischen den liberal gesinnten Revolutionären und der katholischen Amtskirche, die bis zum Abschluss des Konkordats 1855 unter dem josephinischen Einfluss des Staates stand.

Auch wenn dies inhaltlich kaum zu trennen möglich ist, soll in weiterer Folge versucht werden, in einem ersten Schritt jene Entwicklungen nachzuzeichnen, die sich durch die Wirkung des Liberalismus (oder dessen Abwehr) auf den Protestantismus für diesen ergaben. In einem zweiten Schritt soll die Bedeutung liberalen Gedankenguts im inneren Leben der Kirche angesprochen werden. Eine Gesamtdarstellung ist nicht möglich;[15] episodenhaft sollen deshalb die Wechselwirkungen zwischen politischem Liberalismus und evangelischer Kirche in Österreich ausgeleuchtet sein.

II. Die äussere Entwicklung des Protestantismus im Habsburgerreich

Die evangelische Kirche war zwar seit dem Toleranzpatent unter Joseph II. (1781) »toleriert«, wurde also »gelitten«, war aber keineswegs gleichberechtigt. So gab es neben den äußeren Auflagen, dass die evangelischen Kirchen z.B. keinen Turm haben durften,[16] auch die, dass sich das ganze religiöse Leben im nicht-öffentlichen Bereich abzuspielen habe. Es bestanden auch keine selbstständigen evangelischen Pfarrämter mit eigener Führung von Tauf-, Trau- oder Sterbematrikeln; Pfarrer, Superintendenten und Schullehrer mussten landesherrlich bestätigt werden. Als oberste Leitung setzte die staatliche Regierung 1784 pro Konfession (A.B., H.B.) je ein Konsistorium als Kirchenleitung ein. Es war eine Bedingung, dass diesen Konsistorien gemeinsam ein – bis 1859 – katholischer Präsident vorstand. Man gewinnt den Eindruck, dass diese Behörde als Überwachungsorgan des Staates über die Kirche genutzt wurde, was durchaus dem Metternich'schen Geist entsprach. Von einer Gleichberechtigung der Konfessionen war also noch keine Rede.

II.1 Die Gründung der Evangelisch-Theologischen Fakultät

Ein Einfallstor frühliberaler Ideen war die Universität; es war also bezeichnenderweise der Bildungsbereich, und bezeichnenderweise trat hier bereits im frühen 19. Jahrhundert liberal in Verbindung mit national auf. Ebenso bezeichnenderweise nicht als positiver Impuls zur Konsolidierung des österreichischen Protestantismus, sondern

15 Vgl. aber den Überblick von Friedrich GOTTAS, Die Geschichte des Protestantismus in der Habsburgermonarchie, in: Die Habsburgermonarchie 1848–1918, Bd. V: Die Konfessionen (Wien 1985) 489–595.

16 Eine Ausnahme bildete nur die Pfarrgemeinde in Triest (Trieste). Sie erhielt bereits im Jahr 1753 die Erlaubnis zur Errichtung eines Friedhofes und 1782 zum Bau einer Kirche mit öffentlichem Eingang und Geläut, d.h. praktisch das Recht der öffentlichen Religionsausübung. Vgl. die entsprechenden Teile in: Herbert PATZELT, Evangelisches Leben am Golf von Triest. Geschichte der evangelischen Gemeinde in Triest mit Abbazia, Görz, Fiume und Pola (München 1999).

als Maßnahme zu seiner Beschränkung wurde 1821 staatlicherseits, ohne Einflussnahme durch den einheimischen Protestantismus, die Evangelisch-Theologische Lehranstalt in Wien gegründet. Es ging darum, die österreichischen Theologiestudenten von den Universitäten außerhalb Österreichs und den Einflüssen dort fern zu halten und gleichzeitig eine Kontrolle über den Pfarrernachwuchs und dessen Ausbildung zu haben.

Die Vorgeschichte der Gründung ist für das gestellte Thema wichtig: Im November 1817 trafen sich auf dem Burgberg in der Nähe Eisenachs in Mitteldeutschland rund 500 Studenten – bei nur rund 8.000 Studenten auf dem Gebiet des Deutschen Bundes also rund jeder Zwanzigste – zum Wartburgfest, um einen doppelten Anlass zu begehen: Das 300 Jahr-Jubiläum der Reformation in Deutschland und den dritten Jahrestag der Völkerschlacht bei Leipzig, die dem napoleonischen Imperialismus ein Ende gesetzt und die Möglichkeit zur politischen Neuordnung Deutschlands eröffnet hatte. Dass diese politische Neuordnung nach Ansicht der Feiernden anders auszusehen hatte wie das, was die Fürsten am Wiener Kongress planten, ersieht man daraus, dass neben zahlreichen Schriften auch ein Zopf und ein preußischer Ulanenschnürleib bei aufpeitschenden Reden verbrannt wurde, was den Behörden – v. a. im Wien des österreichischen Kanzlers Klemens Wenzel Fürst Metternich – missfiel.

Die Folge waren harte Gegenmaßnahmen seitens der Restauration. Die Karlsbader Beschlüsse aus dem Jahr 1819 sahen zahlreiche Restriktionen für den Universitätsbereich vor und verboten u. a. ein Auslandsstudium. Der Zweck dieser Bestimmung lag darin, die einheimischen, österreichischen Studenten von den »Umtrieben«, die an den außerösterreichischen Universitäten herrschten, fernzuhalten und deren Aufkommen in Österreich zu unterbinden, d.h. jede Ausbreitung liberalen oder nationalen Gedankengutes weitestgehend zu unterbinden. Bislang hatten nahezu alle österreichischen Theologiestudenten an deutschen Hochschulen studiert und trugen weitgehend das junge liberale und nationale Gedankengut mit. Sogar nicht-deutsche Studenten wurden von der Begeisterung erfasst. Der bekannteste dieser nicht-deutschen Studenten, der am Wartburgfest teilnahm, war der slowakische evangelische Theologe Ján Kollár. Die Stimmung in Jena, wo er studiert hatte, tat sicherlich das ihre dazu.

> »Jena war als deutsche Ostuniversität seit Jahrhunderten bereits eine Ausbildungsstätte slowakischer und ungarländischer Studenten und stand in reger Beziehung zur Kultur der Slawen. [Heinrich] Luden beispielsweise brachte in seinen Vorlesungen und Schriften den nationalen Rechten der von den Habsburgern unterdrückten slawischen Völkern warme Sympathien entgegen. Zu seinen, [Lorenz] Okens und [Jakob Friedrich] Fries' Schülern gehörten auch die sechs ungarländischen bzw. slowakischen Studenten, die am Wartburgfest teilnahmen.«[17]

17 Günter Steiger, Urburschenschaft und Wartburgfest. Aufbruch nach Deutschland (Leipzig–Jena–Berlin 21991) 101 f.; vgl. Karol Rosenbaum, Ján Kollár auf der Wartburg (1817). *Wissenschaftliche ZS der Friedrich-Schiller-Universität Jena/Gesellschafts- und Staatswissenschaftliche Reihe* 4, 17 (1968) 535–540; zum Lebenslauf Kollárs vgl. Karl W. Schwarz, Von Budapest nach Wien. Streiflichter zur Biographie Ján Kollárs, in: Kirche im Wandel. Festschrift für Oskar

Kollár wurde zu einem Begründer eines neuen slowakischen Selbstverständnisses.

Trotz eines ausgeklügelten Überwachungssystems war es jedoch nicht möglich, ein Einfließen dieses Gedankengutes nach Österreich zu verhindern. 1820 wurde in Wien ein verdächtiger Kreis von den Behörden festgestellt und nach und nach aufgedeckt. Schlussendlich wurden in den Polizeiakten 107 Personen festgehalten.[18] Fragt man nach den Tatbeständen, so ergeben sich nach heutigem Verständnis – keine: Teilnahme an Veranstaltungen, der Besitz eines Liederbuches und verdächtige Kleidungsstücke. Unter den inkriminierten Personen waren bspw. der Dichter Eduard von Bauernfeld oder Anton Freiherr von Doblhoff-Dier, der spätere Handels- und Innenminister. Seine Wohnung wurde zu einem Zentrum der national-liberal gesinnten Bewegung in Wien. Wohl der bekannteste dieses Kreises ist jedoch der Komponist Franz Schubert.

Was aber den Vorfall für das Thema des vorliegenden Aufsatzes erst relevant macht, ist, dass sich unter den 107 Personen auch 13 evangelische Theologen befanden. Studiert hatten sie – zumindest von sieben ist das bekannt – auch an ausländischen Universitäten, wie die Akten vermerken, und zwar hauptsächlich in Tübingen und Jena; einer hatte in Göttingen studiert. Aus dem überdurchschnittlichen Anteil an evangelischen Theologen mag ersehen werden, wie sehr die junge Theologengeneration bereit war, sich liberalen und auch nationalen Gedanken zu öffnen. Diese Einsicht bewirkte umgekehrt aber auch die Begründung der »k. k. Protestantisch-Theologischen Lehranstalt«, d. h. der Evangelischen Fakultät, in Wien im Jahr 1821.

Von den 13 Studenten immatrikulierten immerhin fünf an der neu gegründeten Lehranstalt,[19] wobei drei davon extra deshalb nach Wien gekommen waren und hier auf ihre Eröffnung warteten. Diese Zahl muss man an den Studentenzahlen messen, um sie richtig würdigen zu können: Als die Lehranstalt im Studienjahr 1820/21 eröffnet wurde, immatrikulierten 39 Studenten, was bedeutet, dass fast 13 Prozent der in

Sakrausky, hg. von Peter F. Barton (Studien und Texte zur Kirchengeschichte und Geschichte 13, Wien 1993) 101–118.

18 Vgl. Erich Neusser, Zur Verhaftung der österreichischen Anhänger der Burschenschaft in Wien 1820. *Einst und Jetzt XI., Jahrbuch 1966 des Vereins für corpsstudentische Geschichtsforschung* (1966) 156–159; Hans Berner/Erich Neusser, Der Wiener Commersverein von 1820. Einst und Jetzt XIII., *Jahrbuch 1968 des Vereins für corpsstudentische Geschichtsforschung* (1968) 33–54; Kurt Csallner, Siebenbürger Studenten in Wien vor 150 Jahren. *Siebenbürgisch-sächsischer Hauskalender* 16 (München 1971) 65–70.

19 Dass nur ein gutes Drittel der anwesenden Theologiestudenten dann an der neuerrichteten Protestantischen Lehranstalt immatrikulierten, hängt mit der allgemeinen Studien- und Berufssituation der Siebenbürger Sachsen zusammen: »Wer Pfarrer werden wollte, bezog nach Absolvierung des Gymnasiums die Universität [...]. Das Studium, das neben der Theologie seit ungefähr der Mitte des 18. Jahrhunderts auch ein anderes Fach umfaßte, dauerte nicht lange, manchmal bloß ein Jahr, in der Regel zwei Jahre. Dann kam der Student heim und wurde Lehrer an einem Gymnasium oder an einer ›Prätorialschule‹. Mit Prüfungen quälte er sich nicht viel.« [Friedrich Teutsch, Geschichte der evangelischen Kirche in Siebenbürgen, 2 Bde. (Hermannstadt [Sibiu] 1921 f.) II, 303 f.]

Wien befindlichen evangelischen Theologiestudenten nicht nur in Metternich'schen Maßstäben verdächtig waren, sondern sich in liberalem und nationalem Sinn engagierten.

Dass die Metternich'schen Repressionsmechanismen keine nachhaltige Änderung brachten (vielleicht sogar das Gegenteil dessen bewirkten, was sie bewirken wollten), wird an einem Zitat aus der Autobiographie des als Bauernbefreier in die österreichische Geschichte eingegangenen Hans Kudlich deutlich: Er erinnert sich, dass im Jahre 1845 schon in Wien ein Kreis von jungen Männern bestanden hätte, die »aller polizeilichen Vorsicht zum Trotze, vom echten deutschen Turnersinn ergriffen, einen [damit national-liberalen] Verein bildeten. Darunter waren einige tüchtige protestantische Theologen und Lehramtscandidaten«.[20]

II.2 Die Revolution 1848

»Der Regent der Stunde war der Liberalismus.«[21] Die Biedermeierzeit ist durch die Enttäuschung nach der politischen Restauration 1815 und die beinahe völlige Abkehr vom öffentlich-politischen Leben gekennzeichnet; jegliche liberale Ideen wurden unterdrückt. Das änderte sich jedoch 1848: Im März dieses Jahres erhob sich in ganz Europa die Bevölkerung gegen Unterdrückung und für mehr Rechte. Auch in Österreich erhob sich die Bevölkerung: »Das deutsche Volk will: Preßfreiheit, Glaubensfreiheit, allgemeines Parlament [...]«.[22]

Der Ausgangspunkt der Wiener Revolution waren bezeichnenderweise Unruhen unter den Studenten; auch die evangelischen Theologen sympathisierten mit den revolutionären Ideen.[23] Am 12. März verabschiedete eine Studentenversammlung von ungefähr 1.500 Studenten eine vom liberalen Geist getragene Adresse. Sie forderte Press-[24] und Redefreiheit zur Herstellung eines gegenseitigen Verständnisses und Vertrauens zwischen Fürst und Volk, Hebung des Volksunterrichtes und insbesondere Einführung der Lehr- und Lernfreiheit, Gleichstellung der verschiedenen Glaubensgenossen im staatsbürgerlichen Rechte, Öffentlichkeit und Mündlichkeit des Gerichtsverfahrens, allgemeine Volksvertretung etc.

Als sich den Studenten die Handwerker- und Arbeiterschaft anschloss und vor dem Niederösterreichischen Landhaus massive Demonstrationen veranstaltet wur-

20 Hans KUDLICH, Rückblicke und Erinnerungen, 3 Bde. (Wien–Pest–Leipzig 1873) I, 136 f.

21 HANISCH/URBANITSCH, Prägung der politischen Öffentlichkeit (wie Anm. 2) 22.

22 So formulierte es das Flugblatt »Das deutsche Volk« an die so genannte deutsche Bundesversammlung, abgedruckt in Friedrich UNTERREITER, Die Revolution in Wien, 8 Bde. (in 4) (Wien 1848 f.) I, 115–120, hier 118. Vgl. zu den Beziehungen zwischen Revolution und evangelischer Kirche u.a. Karl-Reinhart TRAUNER, Die Idee von Emanzipation und Autonomie in den Revolutionstagen 1848/49 unter besonderer Berücksichtigung der Evangelischen Kirche in Österreich. *Schulfach Religion* 3-4/1998, 151–198.

23 Vgl. u. a. Karl W. SCHWARZ, »Ein verlassenes Stiefkind« vor dem »Tempel der Freiheit«. Die Wiener Protestantisch-theologische Lehranstalt im Frühjahr 1848. *Mensch – Wissenschaft – Magie* 25 (2007) 145–160.

24 Gemeint ist damit nicht »Pressefreiheit«, sondern viel allgemeiner »Druckfreiheit«.

den, bekam das Militär Schießbefehl. Mehrere Revolutionäre wurden bei diesen ersten Unruhen getötet. Aus kirchengeschichtlicher Sicht ist eine Facette von besonderem Interesse. Einige der Märzgefallenen wurden am 17. März 1848 im heutigen Märzpark vor der Wiener Stadthalle beerdigt. Hierbei wurde der auf die kirchliche Situation wirkende liberale Geist deutlich, indem die Toten im Rahmen eines interreligiösen Gottesdienstes beerdigt wurden. »Zahlreiche Geistlichkeit, katholische, griechische, refomirt-evangelische, israelitische Lehranstalten« beteiligten sich am Begräbnis.[25]

Die Stände und der Hof reagierten auf die Unruhen hinhaltend, was zu weiteren Zusammenstößen und Barrikadenkämpfen führte. Nach der Abdankung Metternichs verließ Kaiser Ferdinand der Gütige Wien in Richtung Innsbruck. Für rund ein Jahr bestimmten die Revolutionäre auch die Reichspolitik durch einen gewählten Reichstag in Wien, der später unter dem Vorzeichen der erstarkenden Reaktion nach Kremsier (Kroměříž) verlegt werden musste.

Zunächst jedoch beschloss der Reichstag im April 1848 für das Kaisertum Österreich eine Konstitution, in der auch erstmals in Österreich Grundrechte formuliert wurden. Die nach dem Innenminister Franz Freiherr von Pillersdorf benannte Verfassung sah in ihrem § 17 die volle Glaubens- und Gewissens- sowie in § 27 die persönliche Freiheit sowie die bürgerliche Gleichheit aller Konfessionsangehörigen vor. In § 31 wird »allen in der Monarchie [...] anerkannten christlichen Glaubensbekenntnissen und dem israelitischen Cultus [...] die freie Ausübung des Gottesdienstes gesichert«. Der Konfessionsunterschied sollte keinen Einfluss auf die staatsbürgerlichen Rechte und Pflichten haben, und durch die Berufung auf seine Konfession sollte sich niemand seinen staatsbürgerlichen Pflichten entziehen können. Außerdem sah der Grundrechtskatalog die Einführung der obligatorischen Zivilehe vor. Ein Erlass des Innenministeriums regelte ferner den Übertritt zwischen den christlichen Konfessionen dahingehend, dass der Übertrittswillige sich allerdings vor seiner bisherigen Konfession zu rechtfertigen habe.

Diese Weichenstellungen können nicht anders als kirchenkritisch (gegenüber der katholischen Kirche) und damit als Ausdruck des Liberalismus beurteilt werden. Vom Metternich'schen Österreich hatte man gesagt: »Österreich wird regiert vom stehenden Heer der Soldaten, vom sitzenden Heer der Beamten, vom knienden Heer der Priester und vom schleichenden Heer der Denunzianten.«[26] Nun folgert eine Revolutionsflugschrift in Fortsetzung solcher Gedanken: »Die Abhängigkeit Österreichs und Deutschlands von dem römischen Stuhl ist immer für ihre Völker und Fürsten zum Fluche und Unglück gewesen«.[27] Mit der Kirchenkritik war ausschließlich die römisch-katholische Kirche in ihrer josephischen, d. h. in ihrer staatsdiene-

25 UNTERREITER, Revolution in Wien (wie Anm. 22) I, 99. Eine zeitgenössische Schilderung des Begräbnisses ebenda 99–103.

26 Zit. nach: Götz EBERBACH, Die Deutsche Revolution 1848/49 (Eckartschrift 112, Wien 1990) 6.

27 Theodor SCHEIBE, Wider Seine Schein-Heiligkeit Papst Pius den IX. und für das Verheirathen der katholischen Geistlichen, in: UNTERREITER, Revolution in Wien (wie Anm. 22) II, 114–120, hier 114; vgl. außerdem II, 26–29.

rischen Grundhaltung gemeint, die zu einem wichtigen Träger des reaktionären Habsburgerreiches geworden war. Die anderen Konfessionen und Religionen fanden sich gewissermaßen auf der Opferseite der Macht. Deutlich wurde dies in den Beschränkungen bei den Gottesdienststätten; diese waren keine Kirchen im eigentlichen Sinne, weshalb sie auch als »Bethäuser« bezeichnet wurden. Die Bestimmungen des Toleranzpatentes sahen Folgendes vor:

> »In Ansehung des Bethhauses befehlen Wir ausdrücklich, daß, wo es nicht schon anders ist, solches kein Geläut, keine Glocken, Thürme, und keinen öffentlichen Eingang von der Gasse, so eine Kirche vorstelle, haben, sonst aber wie, und von welchen Materialien sie es bauen wollen, ihnen freystehen [...].«

Das beinhaltete z. B. auch das Verbot von hohen »Kirchen«fenstern. Noch 1837 erfolgte die Ausweisung Zillertaler Protestanten,[28] was als Zeichen des Anwachsens katholisch-kirchlichen Einflusses in der Metternich'schen Politik zu werten ist.

Unter dem Prätext eines katholisch orientierten Herrscherhauses und einer erwünschten Befreiung von staatlichen Beschränkungen ergab sich für den Protestantismus eine Nahebeziehung zu den liberalen Ideen. Bei Lichte besehen ging es dem Reichstag um die Durchsetzung der liberalen Grundforderung nach der Trennung von Staat und Kirche. Im Februar 1849, also in einer Zeit, als der Reichstag von Kremsier schon lange den Zenit seiner Macht überschritten hatte, aber noch immer über Grundsatzfragen tagte, drückte der schlesische Reichstagsabgeordnete und evangelische Pfarrer Karl Samuel Schneider in einer Rede bezüglich der Stellung des Staates zu den verschiedenen Konfessionen diese ausgesprochen liberale Position folgendermaßen aus: »Eine herrschende Kirche gibt es nicht; vielmehr sind alle Religionsbekenntnisse gleichgestellt und gleichberechtigt, und es genießt keine Religionsgesellschaft vor der anderen Vorrechte durch den Staat.«[29] In diesem Zusammenhang forderte Schneider auch die Selbstverwaltung der Kirchen; eine logische Konsequenz aus einer Trennung von Kirche(n) und Staat.

Die Erfolgstage der Revolution waren gezählt. Als es im Oktober 1848 zu einem neuerlichen Höhepunkt der Revolution kam und Kriegsminister Theodor Graf de Latour gelyncht wurde, entschloss man sich zur militärischen Niederschlagung der Revolution: Feldmarschall Alfred Fürst Windisch-Graetz und der kroatische Banus Joseph Graf Jelačić zogen mit rund 100.000 Mann gegen Wien. Trotz der Aussichtslosigkeit des Widerstandes nahm die aufständische Hauptstadt unter dem Befehl Wenzel Messenhausers den Kampf auf. Als Wien wenige Tage später erobert wurde, folgten harte Maßnahmen, von denen besonders die Füsilierung des deutschkatholischen Abgeordneten des Frankfurter Paulskirchenparlaments, Robert Blum, der in das belagerte Wien zur Vermittlung geschickt worden war, bekannt geworden ist. Vergeblich berief sich Robert Blum auf seine Immunität als Abgeordneter, man

28 Vgl. u. a. Eckehard SAUSER, Die Zillertaler Inklinanten und ihre Ausweisung im Jahr 1837. *Der Schlern* 198 (Innsbruck 1959).

29 Zit. nach: Gotthold MÜLLER, Politischer Liberalismus und evangelische Kirche in Österreich während des 19. Jahrhunderts. *ÖAKR* 15/1964, 103–125, hier 109.

erwiderte ihm kaltschnäuzig, »ob er ›immun‹ sei, werde er vor dem Hinrichtungskommando beweisen können«.[30] Der Reichstag aber musste diesen Vorgängen ohnmächtig zusehen, innerlich gelähmt durch den Streit der Nationalitäten.

De facto hatte damit die Revolution ihr Ende gefunden. Ein äußeres Zeichen der neuen österreichischen Politik wurde mit dem Regierungsantritt Kaiser Franz Josephs im Dezember 1848 gesetzt. Mit ihm wurde aus einem »allergnädigsten konstitutionellen Kaiser« wieder ein »von Gottes Gnaden Kaiser von Österreich«.[31] Im März 1849 löste der neue Kaiser den Kremsierer Reichstag auf (RGBl. 149/1849); gleichzeitig wurde eine neue Verfassung, die so genannte Märzverfassung (RGBl. 150/1849), oktroyiert. Am selben Tag erschien auch ein weiteres Patent »über die durch die constitutionelle Staatsform gewährleisteten politischen Rechte« (RGBl. 151/1849), wobei noch wichtige Grundrechte der Pillersdorf'schen Verfassung bestehen blieben: die volle Glaubensfreiheit, die freie Religionsausübung, die Freiheit der Wissenschaft und ihrer Lehre, der Meinungsäußerung durch Wort, Schrift, Druck und bildliche Darstellung, die Zensurfreiheit der Presse, das Petitions-, Vereins- und Versammlungsrecht, die Freiheit der Person, die Unverletzlichkeit des Hausrechtes und das Briefgeheimnis. Den gesetzlich anerkannten Kirchen wurde eine gewisse Autonomie zugestanden; jede »ordnet und verwaltet ihre Angelegenheiten selbständig, bleibt im Besitze und Genusse der für ihre Kultus-, Unterrichts- und Wohltätigkeitszwecke bestimmten Anstalten, Stiftungen und Fonde, ist aber [...] den allgemeinen Staatsgesetzen unterworfen«.

Aber auch die Märzverfassung hatte nicht lange Bestand: Durch das Sylvester-Patent vom 31. Dezember 1851[32] wurde sie außer Kraft gesetzt – unter Bestätigung jedoch der Abstellung jedes bäuerlichen Untertänigkeits- oder Hörigkeitsverhältnisses. Ein anderes Patent vom gleichen Tag hob die im Jahre 1848 verkündeten Grundrechte auf, jedoch ausschließlich der freien Religionsausübung jeder gesetzlich anerkannten Kirche und Religionsgesellschaft und der selbständigen Verwaltung ihrer Angelegenheiten.

1850 wurde Hermann Bonitz als Dekan der Philosophischen Fakultät der Alma Mater Rudolfina durch das Doktorenkollegium abgelehnt; er war nicht nur liberaler als das Kollegium, sondern auch Protestant. Der Bildungsbereich wurde insgesamt zu einem Feld, in dem die gesellschaftlichen Spannungen ausgetragen wurden. »Kaiser Franz Joseph hat die antiintellektuellen Traditionen des Biedermeier konsequent

30 Zit. nach: EBERBACH, Deutsche Revolution (wie Anm. 26) 32; zur Verurteilung und Hinrichtung Blums vgl. UNTERREITER, Revolution in Wien (wie Anm. 22) VIII, 14–19.

31 So Erzherzog Johann bei der Eröffnung des Reichstages, Zit. nach: Anton BEZECNY (Hg.), Die Thronreden Sr. Majestät des Kaisers Franz Josef I. bei der feierlichen Eröffnung und Schließung des österreichischen Reichsrates (Wien 1908) 9; bzw. bei der Verkündigung der Thronbesteigung, RGBl. 1/1849.

32 Die Bezeichnung Sylvester-Patent fasst gewöhnlich drei Patente zusammen: Die Aufhebung der Märzverfassung 1849 (RGBl. 2/1852), die Aufhebung der Grundrechte (RGBl. 3/1852) und die »Grundsätze für organisatorische Einrichtungen in den Kronländern des österreichischen Kaiserstaates« (RGBl. 4/1852).

fortgesetzt.«[33] Auch die römisch-katholische Kirche zog sich zunehmend aus der Pflege der Wissenschaft zurück, auch wenn sie nach wie vor wichtigster Kulturträger der Habsburgermonarchie blieb.

Der nun folgende Neoabsolutismus Kaiser Franz Josephs – auch nach Alexander Freiherr von Bach, dem bedeutendsten Politiker der Zeit, Bach'sche Ära genannt – baute auf den klassischen Stützen absolutistischer Macht: dem Heer, der (katholischen) Kirche[34] und der Beamtenschaft. Ein sichtbares Zeichen dieser konservativen Neuausrichtung Österreichs nach der Revolution war der Abschluss des Konkordates 1855 (RGBl. 195/1855), das die erbitterte Kritik der Liberalen hervorrief. Die römisch-katholische Kirche unter der Führung des Wiener Fürsterzbischofs Joseph Othmar von Rauscher errang damit eine Vielzahl an besonderen Rechten: »Es bedeutete den Sieg Roms über den Josephinismus.«[35] Die Zeit sprach von einem »gedruckten Canossa«.[36] – D. h. einerseits löste sich die österreichische Politik vom josephinischen Staatskatholizismus, andererseits dokumentierte man damit offiziell die enge Beziehung zwischen Österreich und dem Heiligen Stuhl.

II.3 Die rechtliche Konsolidierung der Evangelischen Kirchen

Trotz des konservativen, neoabsolutistischen Kurses der österreichischen Politik seit der Niederschlagung der Revolution mit ihrer katholischen Ausrichtung, wurden den evangelischen Kirchen die ihnen 1848 und 1849 zugestandenen Rechte weiter zuerkannt. Auch das Sylvester-Patent ließ die freie Religionsausübung jeder gesetzlich anerkannten Kirche und Religionsgesellschaft und das Recht auf selbstständige Verwaltung ihrer Angelegenheiten weiter bestehen.[37]

Während der Revolutionszeit wurde bereits mit »allerhöchster Entschließung« vom 26. Dezember 1848 der Name »Akatholiken« durch »Evangelische der Augsburgischen« bzw. »Helvetischen Konfession« ersetzt. Seit Jänner 1849 bekamen die evangelischen Pfarrämter darüber hinaus das Recht der Matrikenführung und erlangten damit auch eine rechtliche Selbständigkeit und Gleichwertigkeit mit den katholischen Pfarrämtern. Gebühren für geistliche Amtshandlungen, die früher selbst bei evangelischen Amtshandlungen an die katholischen Geistlichen abzuführen waren, wurden abgeschafft; der Übertritt von einem Bekenntnis zu einem anderen für jedermann – mit Einschränkungen – wurde freigestellt.

33 Helmut RUMPLER, Die Intellektuellen in Cisleithanien, in: Die Habsburgermonarchie 1848–1918, Bd. IX/1: Soziale Strukturen, 2. Teilbd. (Wien 2010) 1119–1155, hier 1127.

34 Vgl. dazu die bissigen Bemerkungen von: Georg LOESCHE, Geschichte des Protestantismus im vormaligen und im neuen Österreich (Wien [3]1930) 594–601.

35 Ebenda.

36 Vgl. Richard CHARMATZ, Lebensbilder aus der Geschichte Österreichs (Wien 1947) 80.

37 Einen Überblick über die Entwicklung der Verfassung in Österreich zwischen 1848 und dem Untergang der Monarchie bietet: Wilhelm BRAUNEDER, Die Verfassungsentwicklung in Österreich 1848 bis 1918, in: Die Habsburgermonarchie 1848–1918, Bd. VII: Verfassung und Parlamentarismus, 1. Teilbd. (Wien 2000) 69–237.

Sichtbares Zeichen dieser neuen Rechte waren die Kirchtürme und die Glocken, die nun auch evangelische Kirchen haben durften, auch wenn sich die Kirche lange Zeit mit der konkreten Umsetzung dieses Rechtes Zeit ließ. Die Gumpendorfer Kirche in Wien, die zwar nach der Erlaubnis von Türmen erbaut, deren Pläne jedoch noch aus der Zeit vor 1848 stammten, war noch turmlos. Die erste Kirche auf dem Gebiet des historischen Österreich (d. h. ohne das damals zu Ungarn gehörige Burgenland), die nach den neuen Bestimmungen gebaut wurde, steht in Wels. Und die erste evangelische Kirche mit Turm in Wien ist die (heutige) Lutherkirche in Wien-Währing, die 1898 eingeweiht wurde.

Dennoch war mit dem Abschluss des Konkordats 1855 und der betont katholischen Ausrichtung des Herrscherhauses in Zeiten des Neoabsolutismus eine Gleichberechtigung der Konfessionen in weite Ferne gerückt. 1856 erfolgte eine den Protestantismus benachteiligende Begräbnisregelung; Protestanten sollten abgesondert, ohne Geläut und ohne kirchliche Zeremonie begraben werden. Es herrschte, wie eine zeitgenössische Quelle (Eduard von Wertheimer) berichtete, »infolge dieses Ereignisses eine ungeheure Aufregung nicht nur unter den Protestanten, sondern noch viel mehr unter den liberalen Katholiken«.[38]

Der radikale Umschwung erfolgte durch außenpolitische Katastrophen für das politische System Österreichs: die Niederlagen des Jahres 1859 und der damit verbundene Verlust der Lombardei (Lombardia). Sie brachten den Neoabsolutismus zum Sturz.

Es ist eine tragische Facette der Geschichte des österreichischen Protestantismus, dass dessen Gleichberechtigung und weiteres Aufwachsen im alten Österreich realpolitisch mit dessen Niederlagen verbunden war. Das ohnedies nicht spannungsfreie Verhältnis zwischen dem Staat Österreich und »seinen« Evangelischen wurde damit nicht harmonisiert. Noch etwa hundert Jahre später, überdies verstärkt durch die Geschehnisse des 20. Jahrhunderts, bekennt Wilhelm Dantine, Systematiker an der Evangelisch-Theologischen Fakultät in Wien, die Probleme rund um das Thema »Wir und unser Staat«: »Dabei gilt es zu bedenken – und ich meine, es ist gut und nützlich, dies in aller Offenheit auszusprechen: den Protestanten in diesem Lande fällt es nicht leicht, dies Wörtlein ›Unser‹ auszusprechen. Nicht nur, weil wir eine konfessionelle Minderheit sind [...]. Sondern wir denken zurück an die Geschichte dieses Landes.«[39]

Dies findet noch eine Verdichtung, folgt man der Interpretation, die Hanisch und Urbanitsch im renommierten Sammelwerk »Die Habsburgermonarchie« bieten: »Die Liberalen haben die katholische Kirche als Objekt ihrer Kritik vorgeschoben, weil sie den Obrigkeitsstaat nicht direkt anzugreifen wagten.«[40]Damit hätte die nun folgende

38 Zit. nach: GOTTAS, Geschichte des Protestantismus (wie Anm. 15) 552.

39 Wilhelm DANTINE, Wir und unser Staat [1955], in: DERS., Protestantisches Abenteuer. Beiträge zur Standortbestimmung der evangelischen Kirche in der Diaspora Europas, hg. von Michael BÜNKER (Innsbruck–Wien–Göttingen 2001) 23–36, hier 23.

40 HANISCH/URBANITSCH, Prägung der politischen Öffentlichkeit (wie Anm. 2) 36; sie beziehen sich auf John W. BOYER, Political Radicalism in Late Imperial Vienna. Origins of the Christian Social Movement 1848–1897 (Chicago–London 1981).

liberale, damit protestantenfreundliche – und von diesen heftig begrüßte – Gesetzgebung gar einen latent irredentistischen Zug. Der Umfang des Umbruchs, der in der Politik des Habsburgerreiches stattfand, wird ermessbar, wenn man sich deutlich macht, dass »dem katholischen Kaisertum [...] jedenfalls – parallel zur Multiethnizität – ein multikonfessionelles Reich gegenüber[stand]«.[41] Die Liberalisierung im religiösen Bereich ist damit jenes Feld, auf dem der Übergang der Souveränität vom Herrscherhaus zum Volk bzw. den Völkern stattfand.

1860 wurde Bach von Agenor Graf Goluchowsky (Gołuchowski) (d. Ä.) abgelöst; doch auch er konnte sich politisch nicht halten.

> »Der Verfassungskampf, der die sechziger Jahre einleitete, spielte sich zwischen der zentralistisch-liberalen, auf das Bürgertum gestützten Regierung und dem altkonservativen Adel, dessen Stellung auf den Landtagen beruhte, ab. Das Oktoberdiplom des Jahres 1860 [RGBl. 226/1860] war der letzte Sieg der Altliberalen.«[42]

Es folgte die so genannte Liberale Ära, an deren Beginn der Neubau des Staates – vom Absolutismus zum Konstitutionalismus – stand. An die Stelle des konservativen Goluchowsky trat als Innenminister der gemäßigte Liberale Anton Ritter von Schmerling, der schon Politiker in der Frankfurter Nationalversammlung gewesen war. Unter Schmerlings Einfluss entstand das Verfassungspatent vom 26. Februar 1861: das so genannte Februarpatent (RGBl. 20/1861). In rascher Folge wurden nun, im inhaltlichen Anschluss an die Ideen der Revolution, liberale Gesetze verabschiedet. Das betraf auch die kirchlichen Angelegenheiten. Ab 1859 waren die Präsidenten der kirchenleitenden Konsistorien, wiewohl weiter im Beamtenstatus und vom Kaiser bestellt, evangelischer Konfession.

Von alles entscheidender Wichtigkeit war jedoch das Protestantenpatent des Jahres 1861 (RGBl. 41/1861[43]). Mit ihm schloss man an die rechtlichen Errungenschaften des Jahres 1849 an und setzte sie endgültig fest. Das Protestantenpatent »verbürgt den Evangelischen [...] die grundsätzliche Gleichheit vor dem Gesetz auch betreffs der Beziehung ihrer Kirche zum Staat«.[44] Von den Liberalen wurde das Protestantenpatent mit Jubel begrüßt und als Zeichen gewertet, dass die Regierung »ebenso mit den Doktrinen des mittelalterlichen katholischen Staates wie mit denjenigen des

41 Brigitte Mazohl, Die politischen und rechtlichen Voraussetzungen der sozialen Entwicklung, in: Die Habsburgermonarchie 1848–1918, Bd. IX/1: Soziale Strukturen, 1. Teilbd. (Wien 2010) 233–250, hier 247.

42 Heinrich Benedikt, Monarchie der Gegensätze. Österreichs Weg durch die Neuzeit (Wien 1947) 147 f.

43 Am 1. September 1859 war ein ähnliches Patent bereits im Königreich Ungarn erlassen worden. Es baute auf Vorarbeiten des Kultusministers Leo Graf Thun, des Ministerialrats Josef Andreas Zimmermann und des Unterstaatssekretärs Joseph Alexander Freiherr von Helfert. Vgl. Karl W. Schwarz, Von der Toleranz zur Religionsfreiheit. Der Weg der Evangelischen Kirche in Österreich vom Protestantenpatent zum Protestantengesetz. *Jahrbuch des Oberösterreichischen Musealvereines* 156 (2011) 183–197.

44 Loesche, Geschichte des Protestantismus (wie Anm. 34) 603.

Josefinismus gebrochen hat«.[45] Beschlüsse des Tiroler sowie des Vorarlberger Landtages für die Beibehaltung der (katholischen) Glaubenseinheit wurden vom Kaiser niedergeschlagen.[46] Für die evangelische Kirche war es nun endgültig möglich, sich als Institution auszubauen und künftighin als »vollwertige« Kirche aufzutreten; Hand in Hand mit dem Protestantenpatent ging deshalb eine provisorische Kirchenverfassung vom April 1861.

Hinter der, wenngleich verschieden begründeten, euphorischen Jubelstimmung der Liberalen und der Protestanten könnte man jedoch auch Kritisches vermerken. Bischof Gerhard May wies anlässlich der Hundertjahrfeier des Protestantenpatents 1961 zu Recht auf die Schattenseite des Patents hin:

> »Den Evangelischen wurde die bürgerliche Gleichberechtigung und der Kirche die Autonomie gewährt. Aber was mit der einen Hand gewährt wurde, wurde mit der anderen eingeschränkt. Der Staat bestimmte den Aufbau der Kirchenverfassung, er ernannte den Oberkirchenrat, bestätigte die Superintendenten, genehmigte die Kirchengesetze. Die Handhabung des Protestantenpatentes aber führte darüber hinaus immer wieder zu weittragenden Eingriffen in die angebliche Autonomie.«[47]

Dennoch: Das Protestantenpatent brachte für die evangelischen Kirchen eine deutliche Verbesserung ihrer gesellschaftlichen Lage. Sichtbar kam dies dadurch zum Ausdruck, dass die Kirche auch im Parlament vertreten war; und zwar durch Superintendent Adolf Theodor Haase – er wurde, sehr zu seiner Überraschung, 1861 als erster Vertreter der evangelischen Kirche ins Herrenhaus berufen – und durch Pfarrer Karl Samuel Schneider, der bereits Reichstagsabgeordneter 1848/49 war, ins Abgeordnetenhaus.

Ein weiterer außenpolitischer Misserfolg, der für Österreich traumatische Ausmaße erreichte, brachte weiter Bewegung in die Rechtssituation Österreichs: die Niederlage gegen Preußen 1866. »Es ist keine Frage, daß es die Protestanten hierzulande tiefer als die anderen Glieder des Staates geschmerzt hat, als im Jahre 1866 der Bruderkrieg mit Preußen losging [...].«[48] Dass aber gerade die Niederlage der Habsburger gegen den protestantischen Erzrivalen zu einer Verbesserung der Lage der österreichischen Protestanten – aber nicht nur dieser – beitrug, war nur schwer zu übersehen.

Auch wenn ein großes, alle Religionen und Konfessionen erfassendes Gesetz scheiterte,[49] so brachte das als Teil der nun erlassenen Dezemberverfassung 1867

45 Art. Das Protestantengesetz. *Ost-Deutsche Post*/15. Febr. 1861; vgl. weiters Art. Das Protestantengesetz. *Ost-Deutsche Post*/13. April 1861.

46 Vgl. Loesche, Geschichte des Protestantismus (wie Anm. 34) 611–614; Franz, Liberalismus (wie Anm. 3) 422 f.

47 Gerhard May, Das österreichische Schicksal unserer Evangelischen Kirchen, in: Hundert Jahre Protestantenpatent 1861–1961. Vorträge gehalten bei d. Festfeier im Grossen Musikvereinssaal. Bundespräsident Dr. Ad. Schärf, Bundesminister Dr. H. Drimmel, Bischof D. G. May (Der Christ in der Welt 10, Wien 1961) 11–14, hier 12.

48 Dantine, Wir und unser Staat (wie Anm. 39) 23.

49 Vgl. Helmut Rumpler, Parlament und Regierung Cisleithaniens 1867 bis 1914, in: Die Habsburgermonarchie 1848–1918, Bd. VII: Verfassung und Parlamentarismus, 1. Teilbd. (Wien 2000) 667–894, hier 688 f.

verabschiedete »Staatsgrundgesetz über die allgemeinen Rechte der Staatsbürger« (RGBl. 142/1867) weitere Verbesserungen für den Protestantismus; und nicht nur für diesen. Der Art. 14 dieses Gesetzes regelt die Glaubens- und Gewissensfreiheit für jedermann. Der Genuss der bürgerlichen Rechte ist vom Bekenntnis unabhängig, allerdings darf durch das Religionsbekenntnis den staatsbürgerlichen Pflichten kein Abbruch geschehen. Niemand kann zur Teilnahme an einer kirchlichen Handlung bzw. Feierlichkeit gezwungen werden. Der Art. 15 legt das Recht auf öffentliche Religionsausübung fest, allerdings nur für anerkannte Kirchen und Religionsgesellschaften.[50] Sie haben auch das Recht auf Verwaltung ihrer eigenen Angelegenheiten, der Besitzstand wird ihnen garantiert, soweit dieser seelsorgerlichen, karitativen oder Unterrichtszwecken dient. Die Angehörigen der nicht anerkannten Kirchen und Religionsgesellschaften haben gemäß Art. 16 das Recht auf häusliche Religionsübung. Ebenso liberal ist der Art. 17, nach dem »Wissenschaft und ihre Lehre frei [sind]«. Dazu gehört auch eine Liberalisierung im Schul- und Unterrichtsbereich.

Die Liberale Ära nahm im Anschluss an das Staatsgrundgesetz von 1867 sofort den Kampf gegen das Konkordat auf,[51] das in Reaktion auf die Beschlüsse des Ersten Vatikanischen Konzils 1870 unter Berufung auf die »clausula rebus sic stantibus« gekündigt wurde. Bereits zuvor hatte man die Bestimmungen des Konkordates in den so genannten Maigesetzen des Jahres 1868 ausgehöhlt. Das erste dieser Maigesetze, das Ehegesetz (RGBl. 47/1868[52]), hatte die Ehegerichtsbarkeit des Staates auch über Katholiken wieder hergestellt. Das zweite, das so genannte Kirche-Schule-Gesetz (RGBl. 48/1868[53]), hatte die Leitung und die Aufsicht des Staates über die Schulen wieder im vollen Umfang hergestellt; ausgenommen war lediglich der Religionsunterricht. Das Gesetz über die interkonfessionellen Verhältnisse (RGBl. 49/1868) regelte den Beitritt zu einer Kirche oder Religionsgesellschaft bzw. die so genannte Übertrittsverordnung die Konversion (RGBl. 13/1869). 1870, nach der Kündigung des Konkordates, beschäftigte sich der Gesetzgeber auch intensiv mit den rechtlichen Vorgaben für jene Personen, die keiner Kirche oder Religionsgesellschaft angehörten.[54]

50 Vgl. Karl W. SCHWARZ, Vom Exercitium religionis privatum zur Privatisierung des Religionsbekenntnisses. Der Protestantismus im Spiegel seines Ringens um Religionsfreiheit zwischen 1848 und 1938, in: Mensch, Staat und Kirchen zwischen Alpen und Adria 1848–1938. Einblicke in Religion, Politik, Kultur und Wirtschaft einer Übergangszeit, hg. von Werner DROBESCH/Reinhard STAUBER/Peter G. TROPPER (Klagenfurt 2007) 29–50.

51 Vgl. Karl VOCELKA, Verfassung oder Konkordat? Der publizistische und politische Kampf der österreichischen Liberalen um die Religionsgesetze des Jahres 1868 (Studien zur Geschichte der österreichisch-ungarischen Monarchie 17, Wien 1978).

52 Ergänzt wurde dieses mit dem »Gesetz betreffend die Eheschließung zwischen Angehörigen verschiedener christlicher Konfessionen« (RGBl. 4/1869); später durch das »Eherecht für Konfessionslose« (RGBl. 51/1870) und das »Eherecht für Angehörige des Islam« (IslG 159/1912).

53 Ergänzt und erweitert dann mit dem »Reichs-Volksschulgesetz« des Jahres 1869 (RGBl. 62/1869), novelliert 1883 (RGBl. 53/1883). Beide Gesetze sind aber keineswegs antikirchlich. Ganz im Gegenteil sieht bspw. das »Reichs-Volksschulgesetz« 1869 als Aufgabe der Schule vor, »die Kinder sittlich-religiös zu erziehen [...]« (§ 1).

54 Vgl. »Gesetz über (Ehen von) Personen, die keiner gesetzlich anerkannten Kirche oder

Im Jahre 1874 folgten weitere Gesetze; nun wurde auch die Trennung von Staat und Kirche weitestgehend realisiert: Die Maigesetze des Jahres 1874 umfassten das Gesetz betreffend die äußeren Rechtsverhältnisse der katholischen Kirche, das so genannte Katholikengesetz (RGBl. 50/1874), das das Verhältnis zur Kirche zwar kirchenfreundlich, aber doch im Sinne einer Trennung von Kirche und Staat regelte; ein Gesetz betreffend die Beiträge zum Religionsfond; sowie ein Gesetz betreffend die Anerkennung von Kirchen und Religionsgesellschaften, das so genannte Anerkennungsgesetz (RGBl. 68/1874[55]). Eine Zielsetzung der Liberalen Ära war die größtmögliche Trennung von Staat und Kirche, also ein Zurückdrängen des (katholischen) Klerikalismus.[56]

Die Liberale Ära wird deshalb in der (Kirchen-) Geschichtsschreibung gerne mit dem Ausspruch des ersten Ministerpräsidenten des 1861 ausgerufenen Königreichs Italien, des Grafen Benso di Cavour, von der »Freien Kirche im freien Staat« charakterisiert.[57] Der politische Liberalismus war für die österreichischen Evangelischen ein Verbündeter gewesen; er hatte in Österreich jedenfalls bewirkt, dass die evangelischen Kirchen aus ihrem Schattendasein heraustreten konnten und trotz ihrer zahlenmäßigen Kleinheit ein gleichberechtigter, integrierter und akzeptierter Bestandteil Österreichs wurden.

Es darf jedoch nicht verschwiegen werden, dass es auch danach noch punktuell Rückschritte gab: 1883 wurden die Schulgesetze dahingehend novelliert (RGBl. 53/1883), dass Schuldirektoren ab nun die Berechtigung zum Religionsunterricht jenes Bekenntnisses zu erbringen hatten, dem die Mehrheit der Kinder in der Schule angehörte.

II.4 Liberale, Nationale und evangelische Kirche

War der Liberalismus wie ein Verbündeter für die Evangelischen Österreichs, so stellt sich umgekehrt die Frage, ob der Protestantismus auch für die Liberalen und ihre politischen Epigonen als verbündet betrachtet wurde. Unabhängig von inhaltlichen Fragen, denen noch nachzugehen sein wird, muss zunächst rein statistisch festgestellt werden, dass das protestantische Spektrum schon rein numerisch nicht in der Lage

Religionsgesellschaft angehören [...]« (RGBl. 51/1870) oder VO »betreffend [...] die Führung der Geburts-, Ehe- und Sterberegister für Personen, welche keiner gesetzlich anerkannten Kirche oder Religionsgesellschaft angehören« (RGBl. 128/1870).

55 Nach dem AnerkG wurde beispielsweise die Altkatholische Kirche 1877 anerkannt (AnerkVO AltkK, RGBl. 99/1877). Die Israelitische Religionsgesellschaft (GesIsRel, RGBl. 57/1890) oder die Islamische Religionsgesellschaft (IslamG, RGBl. 159/1912) wurden im Zuge der Anerkennungspolitik aufgrund eigener Gesetze zur anerkannten Religionsgesellschaft. Schon zuvor, 1864, wurde neben der Evangelischen Kirche die Griechisch-orientalische Kirche (RGBl. 91/1864) anerkannt.

56 Vgl. jedoch über die tatsächliche Lage der Protestanten nach 1875: GOTTAS, Geschichte des Protestantismus (wie Anm. 15) 558–560.

57 Vgl. u. v. a. Heinrich DRIMMEL, Freie Kirche im freien Staat, in: Speculum iuris et ecclesiarum. Festschrift für Willibald M. Plöchl, hg. von Hans LENTZE (Wien 1967) 55–66.

gewesen wäre, zu einem Hauptträger des politischen Liberalismus in Österreich zu werden.[58] Das galt überdies auch für die intellektuellen Kreise. Trotz der starken Verankerung des Protestantismus in den Bildungsschichten wurden diese niemals von einer protestantischen Dynamik erfasst.[59]

Träger des liberalen Gedankens waren zunächst Adelige, ab der 1848er Revolution aber zunehmend, ab 1860 dominierend Bürgerliche, die so genannten Jungliberalen, die hauptsächlich der deutschen Nationalität angehörten und deshalb auch als Deutschliberale bezeichnet wurden. Es handelte sich bei ihnen in erster Linie um Beamte, dann um akademische Berufe und erst an dritter Stelle um das kaufmännisch-industrielle Bürgertum.[60] In Zusammenhang mit der neuen Begräbnisbestimmung für Protestanten 1856 wurde noch bemerkt (Eduard von Wertheimer), »daß ein großer Teil der strebsamen Industriellen und deren Arbeiter in und um Wien dem Protestantismus angehören«.[61]

Die Frage der Bildung weiter Bevölkerungsschichten war in Österreich nicht das Thema, das die politischen Parteien trennte:

> »Von allen Verfassungsversuchen unberührt blieb der wahrhaft demokratische Staatsgeist, der sich in der Zugänglichkeit aller Bildungsstätten und wirtschaftlichen Berufe, aller Offiziersränge und Amtsposten, in der gleichen Gelegenheit für alle offenbart. Auch der Besitzlose, der in der Zeit des alten Kurienparlaments kein Stimmrecht besaß, konnte studieren und Hofrat werden.«[62]

Ein nicht unwesentlicher Programmpunkt liberaler Weltanschauung war von Anfang an der Kampf gegen den Klerikalismus. »Den Staat strebten die Liberalen in ihrem Sinne umzuwandeln, vom kirchlich-religiösen Einfluss zu befreien und der Kirche überzuordnen.«[63]D. h. der liberale Grundgedanke äußerte sich in einer Trennung von Staat und Kirche, oder – wie man heute sagen würde – von Politik und Religion. Dabei wurde das Konkordat sogar von manchem Vertreter der eher konservativen Richtung negativ beurteilt. Franz Grillparzer schrieb unter dem Eindruck des Konkordatsabschlusses: »Der Katholizismus ist an allem schuld. Gebt uns eine zweihundertjährige Geschichte als protestantischer Staat und wir sind der mächtigste

58 Einen guten Einblick in das Leben des liberalen protestantischen Bürgertums bietet: Dietlind Pichler, Bürgertum und Protestantismus. Die Geschichte der Familie Ludwig in Wien und Oberösterreich (1860–1900) (Bürgertum in der Habsburgermonarchie 10, Wien–Köln–Weimar 2003).

59 So nennt bspw. Helmut Rumpler in seinem Beitrag »Die Intellektuellen in Cisleithanien« in der renommierten Gesamtdarstellung »Die Habsburgermonarchie 1848–1918« ein evangelisches Element überhaupt nicht.

60 Vgl. Franz, Liberalismus (wie Anm. 3) 425. Zwar in anderem Sinne, aber dennoch charakteristisch für das Selbstverständnis der staatsnahen Kreise der Habsburgermonarchie erklärt: Benedikt, Monarchie der Gegensätze (wie Anm. 42) 188 für die Beamtenschaft: »Was in England das Parlament, das war in Österreich die Verwaltung: das Rückgrat der Freiheit.«

61 Zit. nach: Gottas, Geschichte des Protestantismus (wie Anm. 15) 553.

62 Benedikt, Monarchie der Gegensätze (wie Anm. 42) 189.

63 Franz, Liberalismus (wie Anm. 3) 394.

und begabteste deutsche Volksstamm. Heute haben wir nur das Talent zur Musik und zum Konkordat.«[64]

Aber dieser Kampf gegen die josephinische römisch-katholische Kirche führte auch in der Frühzeit des Liberalismus nicht zu einer positiven Hinwendung zum Protestantismus; eher noch zum Deutsch-Katholizismus, wie bei Franz Schuselka.[65] Doch »erst das Revolutionsjahr machte die liberalen Kräfte in der Abwehr [des zunehmenden Einflusses der Kirche] [...] frei«.[66] Es ging nun um das Zurückdrängen jedes kirchlichen Einflusses. Im österreichischen Kontext war damit jedenfalls die römisch-katholische Kirche gemeint, was den Liberalismus hier zu einem natürlichen Verbündeten des Protestantismus machte. Man darf die liberale Position aber nicht verengt konfessionell betrachten. In Berlin stellte sich die Situation spiegelverkehrt dar: hier wandte sich die liberale Stimmung der Revolution gegen die evangelische Kirche und ihre politische Rolle, der Verbindung von Thron und Altar.[67] Es ging also nicht um religiöse, schon gar nicht um konfessionelle Fragen, sondern es ging um Staats- und Gesellschaftspolitik.

Dennoch: Die Deutschliberalen in Österreich traten von Beginn ihres politischen Wirkens in den 1860er Jahren gegen die klerikale Partei an, und die antiklerikalen, d. h. antikatholischen Positionen bestimmten ihre Politik nicht unmaßgeblich bis zum Ende der Liberalen Ära im Jahr 1879. Es war kein Zufall, dass gerade ein Gesetz, das die evangelische Kirche betraf, nämlich das Protestantenpatent des Jahres 1861, »der Auftakt der liberalen Ära [war], die erste ›liberale‹ Tat, mit der Schmerling die habsburgische Monarchie in die moderne Welt einführte«.[68]

Da das Bürgertum die hauptsächliche tragende Kraft des jungliberalen, antiklerikalen Gedankens war, sah sich dieses unversehens in der Kritik der katholisch-klerikalen Gruppen plötzlich an die Seite der Protestanten gestellt. Tatsächlich gab es nur in den wenigsten Fällen eine direkte Unterstützung der evangelischen Kirche oder eine positive Hinwendung politisch Liberaler zum protestantischen Gedankengut oder gar Bekenntnis. Ein Beispiel aus der frühen Phase der Liberalen Ära ist die Schaffung einer evangelischen Garnisonskirche in Wien. Auf Initiative des damaligen Kriegsministers August Graf Degenfeld-Schonburg – er war selber Protestant – wurde noch vor Erlass des Protestantenpatentes dieses gewissermaßen bereits umgesetzt.[69]

Aber der Schulterschluss zwischen Liberalismus und evangelischer Kirche war ein taktischer, ohne eine tiefe inhaltliche Unterfütterung. Nur wenige der Liberalen

64 Zit. nach: Ebenda 420.

65 Vgl. Karl-Reinhart Trauner, Die Los-von-Rom-Bewegung. Gesellschaftspolitische und kirchliche Strömung in der ausgehenden Habsburgermonarchie (Szentendre ²2006) 42–49. Zu Franz Schuselka vgl. ebenda 99–101.

66 Franz, Liberalismus (wie Anm. 3) 411.

67 Vgl. u. a. *Kladderadatsch* [alle Nummern des Jahres 1848] (Die bibliophilen Taschenbücher 3, Dortmund ⁴1982) 26.

68 Franz, Liberalismus (wie Anm. 3) 411.

69 Vgl. Karl-Reinhart Trauner, Die Garnisonskirche in Wien. Ein vergessenes evangelisches Gotteshaus. *JGPrÖ* 121 (2005) 373–396.

wandten sich der evangelischen Kirche zu. Einer davon war der Kunsthistoriker und politische Schriftsteller Anton Springer.[70] Er wurde 1825 in Prag geboren, 1852 wurde er Professor für Kunstgeschichte in Bonn. In seiner Autobiographie bekennt er auf der ersten Seite:

> »Als Österreicher bin ich geboren, als guter Deutscher beschließe ich mein Leben; als Katholik bin ich getauft, als ehrlicher Protestant, wenn auch nicht als rechtgläubiger evangelischer Christ, sterbe ich; eine slawische Mundart war meine Muttersprache, in der Geschichte der deutschen Wissenschaft hoffe ich ein kleines Plätzchen mir erobert zu haben. Ein dreifacher Renegat also, der Religion, Sprache und Nationalität gewechselt und verraten hat, werden meine Feinde sagen.«[71]

Liberale Ungebundenheit spricht aus Springers Worten genauso wie die gebrochene Beziehung zum Protestantismus, für den er sich entschieden hatte und dem er bis zum Tod treu geblieben ist.

Ein in der österreichischen Kulturgeschichte bekannterer Name ist der Franz Schuselkas.[72] Der Publizist gehörte zunächst den radikalen Demokraten an, wandte sich aber dann von dieser Richtung ab und orientierte sich zunehmend an konservativeren Ideen. Seine religiöse Anschauung ist zunächst typisch liberal. Ursprünglich römisch-katholisch, trat er 1845 der deutsch-katholischen Kirche bei, weshalb er Österreich verlassen musste. Während der Revolution kehrte er nach Wien zurück und wurde ins Frankfurter Parlament gewählt, wo er aber bald wieder austrat und in den österreichischen Reichstag wechselte. Nach der Revolution, 1849, trat er in die lutherische Kirche ein. Im Jahr 1861 wurde er in den Niederösterreichischen Landtag gewählt und gab eine Schmerling-kritische Zeitschrift heraus; hierin bildet sich seine politische Wandlung bereits ab, die im Jahr 1879 auch zu seiner Rekonversion zur römisch-katholischen Kirche führte.

> »Parallel zu seinem konfessionellen Wandel verlief sein politisch-weltanschaulicher Werdegang. Als Protestant stand er unter dem Einfluß des ›Jungen Deutschland‹, als Deutsch-Katholik war er demokratisch, als reuiger Sohn der römisch-katholischen Kirche neigte er im Alter zur föderalistisch-klerikalen Richtung.«[73]

Offenbar war zwar die Entwicklung einer evangelischen Kirche durchaus im Interesse der Liberalen, aber nur als Zeichen des Zurückdrängens eines katholischen Klerikalismus. Als Möglichkeit eines persönlichen Bekenntnisses war die evangelische Kirche, trotz ihrer liberalen Tendenzen, offenbar nicht ansprechend. Pointiert ausgedrückt: Eine Zeit lang war der bürgerliche und intellektuelle Protestantismus liberal, aber der Liberalismus war nie protestantisch.

Es mag darin auch der Grund zu finden sein, warum sich die evangelische Kirche nicht mit ihrem Wunsch um Inkorporierung der Evangelisch-Protestantischen Lehranstalt in den Gesamtverband der Alma Mater Rudolfina durchsetzen konnte.

70 Vgl. Paul Clemen, Art. Springer, Anton. *ADB* 35 (1893) 315–317.

71 Anton Springer, Aus meinem Leben (Berlin 1892) 1.

72 Vgl. Lothar Höbelt, Art. Schuselka, Franz. *NDB* 23 (2007) 767 f.

73 Franz, Liberalismus (wie Anm. 3) 392 f.

Abgesehen davon, dass trotz der Revolution das Lehrpersonal der Universität tendenziell konservativ war, wäre hiermit auch das liberale Prinzip der Trennung von Staat und Kirche aktiv durchbrochen worden; entscheidend war jedoch der ins Treffen geführte katholische Stiftungscharakter der Universität Wien. 1848 sah es so aus, als ob dieser langgehegte Wunsch Wirklichkeit werden sollten, doch zerschlug sich diese Hoffnung bald und wurde erst 1922 in die Tat umgesetzt, als es kein Kaiserreich Österreich mehr gab.

In manchen Bereichen gab es dennoch eine auffällige Konvergenz. Die Jungliberalen stützten ihre gesellschaftliche zuerst auf ihre wirtschaftliche Kraft, wie sie im Wien der Gründerzeit sichtbar zum Ausdruck kam. Auch diese wirtschaftliche Orientierung hatte ihre Nahebeziehung zum Protestantismus; man denke nur an Max Webers berühmte These vom protestantischen Geist des Kapitalismus in seiner Untersuchung »Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus« aus dem Jahr 1905.

> »Der wirtschaftliche Aufschwung des Vormärz, der, durch die Revolution unterbrochen, in der Ära Bach im gesteigerten Maße vor sich ging und in den folgenden Jahrzehnten andauerte, hat einen eigenen Baustil, den Ringstraßenstil, geschaffen, den Stil der Stillosigkeit, der den Bauten Mittel- und Osteuropas sein Gepräge verlieh, den Stil des Liberalismus mit seinem Lebens- und Wirtschaftsoptimismus, zugleich Ausdruck der Zerrissenheit des durch kein einheitliches Lebensgesetz mehr gebundenes Zeitalter.«[74]

Es ist jedenfalls auffällig, dass von den sieben bedeutenden Ringstraßenarchitekten fünf evangelisch waren, nämlich Theophil (von) Hansen, Carl (von) Hasenauer, Friedrich (von) Schmidt – er konvertierte allerdings 1857 zum Katholizismus –, Gottfried Semper und August Sicard von Sicardsburg;[75] wobei von den fünf Evangelischen immerhin drei (Hasenauer, Semper, von Sicardsburg) reformiert waren. Überdies ist auffällig, dass neben der Votivkirche, die streng genommen nicht zum Ringstraßenprogramm zu zählen ist, sich tatsächlich nur ein Gebäude mit kirchlichem Bezug im Ringstraßenprogramm findet, und zwar die »protestantische Schule«, heute die Evangelische Schule am Karlsplatz. Es wäre sicherlich verfehlt, zu glauben, dass die Architekten ihrer Konfession wegen ausgewählt wurden; nicht deswegen, sondern weil das politische Klima die intellektuelle Avantgarde begünstigte, die in Österreich, das die Biedermeierzeit gerade hinter sich gebracht hatte, kaum zu finden war, jedoch in den mehrheitlich evangelischen Staaten v.a. Deutschlands schon zu Blühen

74 Benedikt, Monarchie der Gegensätze (wie Anm. 42) 166. Vgl. zum Selbstverständnis des Ringstraßenstils, auch wenn hier der evangelische Aspekt übersehen wird: Wolfgang Mantl, Modernisierung und Dekadenz, in: Die Wiener Jahrhundertwende. Einflüsse, Umwelt, Wirkungen, hg. von Jürgen Nautz/Richard Vahrenkamp (Studien zur Politik und Verantwortung 46, Wien–Köln–Graz ²1996) 80–100; außerdem: Elisabeth Lichtenberger, Wirtschaftsfunktion und Sozialstruktur der Wiener Ringstraße (Die Wiener Ringstraße. Bild einer Epoche 6, Wien–Köln–Graz 1970).

75 Zum Katholizismus bekannten sich Heinrich Ferstel und Eduard van der Nüll bzw. ab 1857 auch Friedrich Schmidt.

begonnen hatte.[76] Wobei es sein mag, dass religionssoziologisch hierbei ein gewisser, dem Protestantismus immer wieder zugeschriebener Fortschritts- und kultureller Gestaltungswille zum Ausdruck kommt,[77] wie ihn auch schon die Bezeichnung für die Auseinandersetzungen zwischen Deutschem Reich und katholischer Kirche – Kultur(!)kampf – suggerierte. Das liberale gesellschaftliche Klima bevorzugte also die intellektuelle Avantgarde, die dem neuen, liberalen Österreich künstlerisch und intellektuell nahe stand.[78]

Ähnliches wie von der Ringstraßenarchitektur kann auch von der Wissenschaft gesagt werden. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, als in Wien der evangelische Bevölkerungsanteil bei rund zwei Prozent lag, waren rund ein Drittel der Wiener Universitätsprofessoren evangelischer Konfession; viele von ihnen stammten aus dem Gebiet des Deutschen Bundes bzw. Deutschen Reiches, in denen die Wissenschaften damals eine weltweit anerkannte Hochblüte erlebten.[79] Ihre Lehrtätigkeit in Wien – und an anderen Universitäten – bewirkte mit, dass auch Österreich-Ungarn einen festen Bestandteil im globalen, rasch fortschreitenden Forschungsbetrieb erlangte. Im Arkadenhof des neu geschaffenen Universitätsgebäudes am Ring, gewissermaßen der Ruhmeshalle österreichischer Wissenschaft, sind vielen dieser Wissenschaftler Denkmäler gesetzt.[80] Aber auch in anderen Bereichen, in denen man dies, wie bspw. beim Militär, gar nicht erwarten würde, ist eine starke Repräsentanz von Protestanten feststellbar.

Es wurde bereits festgestellt, dass die evangelische Kirche, trotz ihrer liberalen Tendenzen, als Möglichkeit eines persönlichen Bekenntnisses für Liberale offenbar nicht ansprechend war. Betrachtet man das Übertrittsmotiv von Anton Springer, so kommt damit jedoch eine andere Linie in den Blickpunkt: der mit dem Liberalismus verwandte Nationalismus, der in einem gewissen Maße politisch zu seinem Epigonen wurde.[81] Die Konversion Springers Mitte der 1850er Jahre in Bonn war national

76 Vgl. zur Entwicklung der Bildungsschicht: William M. JOHNSTON, The Austrian Mind. An Intellectual and Social History 1848–1938 (Berkley 1972).

77 Vgl. u. a. Gerhard BESIER (Hg.), Religion–Nation–Kultur. Die Geschichte der christlichen Kirchen in den gesellschaftlichen Umbrüchen des 19. Jahrhunderts (Neukirchen-Vluyn 1992).

78 Vgl. dazu u. a. Karl-Reinhart TRAUNER/Bernd ZIMMERMANN, Ars Protestantica. Gebaute evangelische Identität in Wien, in: Dem Wahren Schönen Guten. Protestantismus und Kultur, hg. von Karl-Reinhart TRAUNER/Alexander GEMEINHARDT (Wien 2007) 21–76, hier 35–48.

79 Vgl. Gerhard MAY, Unsere Kirche im Wandel der Gegenwart, in: Die evangelische Kirche in Österreich, hg. von DERS. (Göttingen 1962) 2–40, hier 14; v. a. aber Grete MECENSEFFY, Evangelische Lehrer an der Universität Wien (Graz–Wien–Köln 1967).

80 Vgl. Karl W. SCHWARZ, »Alsdann fahr' ma, Euer Gnaden!« Eine Fiakerfahrt durch das »evangelische« Wien, in: Der Himmel ist ein Stück von Wien. Eine Festschrift für Peter Karner, hg. von Michael BÜNKER/Evelyn MARTIN, (Innsbruck–Wien 2004) 76–94, hier 78–80.

81 »Das Freiheitsideal des Liberalismus hatte sich von Anfang an mit der politischen Religion des Nationalismus verschwistert […].« [HANISCH/URBANITSCH, Prägung der politischen Öffentlichkeit (wie Anm. 2) 29]. Vgl. zu den Überlappungen zwischen Liberalismus und Nationalismus am Ende der Habsburgermonarchie: Lothar HÖBELT, Kornblume und Kaiseradler. Die deutschfreiheitlichen Parteien Altösterreichs 1882–1918 (Wien–München 1993) 349–359 sowie allgemeiner: Hans-Ulrich WEHLER, Die Gegenwart als Geschichte (München 1995) 127–189.

bzw. kulturpolitisch oder, wenn man so will, kulturprotestantisch, motiviert. »Das ist freilich bemerkenswert für den Liberalen, daß ein Politikum, in diesem Fall das Nationalitätsprinzip, die Einstellung auch zum Religiösen bestimmt […].«[82]

Auch wenn natürlich der Nationalismus nicht in der direkten Nachfolge des Liberalismus stand, so trat er gewissermaßen sein politisches Erbe an;[83] noch dazu, da viele der Nationalen als Liberale und Sozialdemokraten – einer besonderen Form des Liberalismus – begonnen hatten. Solche Überlegungen führen direkt zur Los von Rom-Bewegung. Denn anders als beim Liberalismus war für nationale Politiker offenbar die evangelische Kirche sehr wohl von Interesse. Wichtige Protagonisten der Nationalen traten in die evangelische Kirche ein: 1871 Julius Krickl (d. Ä.), 1885 Aurelius Polzer oder 1895 der spätere Agitator der steirischen Los von Rom-Bewegung, Karl Fraiß.[84] 1898 wurde die Los von Rom-Bewegung, nachdem sie Ende 1897 in Wien initiiert worden war, zu einem Schlüsselprogrammpunkt der Alldeutschen um Georg (von) Schönerer. Trotz des in alldeutschen Kreisen häufig anzutreffenden Neuheidentums gehörte zum programmatischen »Los von Rom!«, zunächst rein antiklerikal gemeint,[85] auch die Hinwendung zur lutherischen Konfession. Im Jänner 1900 trat Schönerer selber aus der römisch-katholischen Kirche aus und in die evangelische ein.

Die inneren, auf dem liberalen Erbe fußenden Beziehungen zwischen Nationalisten und Sozialisten werden im Auftreten gegen den katholischen Klerikalismus deutlich. Der österreichische Parteiführer der Sozialdemokratie, Viktor Adler, hatte den sozialpolitischen Teil des Linzer Programms der Deutschnationalen von 1882 verfasst, Engelbert Pernerstorfer, der spätere Gründer der Arbeiterzeitung, hatte ebenfalls am Linzer Programm mitgearbeitet und 1883 ein allerdings nie realisiertes Konzept zur Umbildung der Deutschnationalen in eine Massenbewegung vorgelegt.[86] Auch wenn man die antiklerikale Maßnahme, los von Rom zu gehen, durchaus teilte, ging man jedoch seitens der Sozialdemokratie nie so weit wie Schönerer, dem einen Beitritt zur evangelischen Kirche hinzuzusetzen.[87] Adler konnte sich mit seiner liberalen Anschauung, dass Religion Privatsache sei, in der Partei durchsetzen. »Damit ist auch die zurückhaltende Stellungnahme der Partei zur Los-von-Rom-Bewegung zu erklären.«[88] Dennoch trat Viktor Adler der evangelischen Kirche bei, wenn-

82 FRANZ, Liberalismus (wie Anm. 3) 392.

83 Vgl. HANISCH/URBANITSCH, Prägung der politischen Öffentlichkeit (wie Anm. 2) 35 f.

84 Vgl. TRAUNER, Los-von-Rom-Bewegung (wie Anm. 65) 232–235.

85 Die Los von Rom-Propaganda war genuin akirchlich, vielleicht sogar antikirchlich. »In erster Linie« ging es um den Austritt aus der römisch-katholischen Kirche: »Los von jenem Rom, das deutschtumsfeindlich ist. Im übrigen mag jeder glauben, was er will, und nach seiner Einbildung selig werden. […] Glauben Sie, was Sie wollen, nur seien Sie kein Römling«. [Carl IRO in: *Unverfälschte Deutsche Worte* 22/15. Jahrgang (1897) 242].

86 Vgl. Wolfgang MADERTHANER, in: Die ersten 100 Jahre. Österreichische Sozialdemokratie 1888–1988, hg. von Helene MAIMANN (Ausstellungskatalog, Wien–München 1988) 70.

87 Vgl. Art. Ein sozialdemokratisches ›Los von der Kirche!‹ *Ostdeutsche Rundschau*/18. Mai 1899.

88 Franz SERTL, Die Freidenkerbewegung in Österreich im zwanzigsten Jahrhundert (DUW 5, Wien 1995) 75.

gleich auch nicht unbedingt aus betont religiösen Gründen.[89] Andere Abgeordnete folgten.[90]

Schönerer und die Alldeutschen hatten zwar (häufig) eine positive Affinität zur evangelischen Kirche, hatten diese aber auch politisch instrumentalisiert. Mit der Los von Rom-Bewegung war die evangelische Kirche endgültig in den Strudel der Parteipolitik geraten.

Bis zum Ende der Monarchie waren in Cisleithanien rund 70.000 Übertritte zur Evangelischen Kirche zu verzeichnen[91] – durchaus beachtlich, auch wenn sie keineswegs den hoffnungsfrohen Erwartungen entsprachen. Andererseits ist die Kehrseite nicht zu übersehen: »1908 erfolgten bereits 1.100 Rücktritte zur katholischen Kirche. Der Protestantismus besaß damals auch nicht die religiöse Kraft, um Massen anzuziehen.«[92] Man hat sich zu fragen, ob die evangelische Kirche überhaupt die religiöse Kraft hat haben können, aus nationalen Gründen Übergetretene endgültig zu binden, oder ob nicht vielmehr die Konvertiten der Kirche Erwartungshaltungen entgegengebrachten, die die evangelische Kirche entweder nicht erfüllen konnte oder auch nicht wollte.

III. Die innere Entwicklung des Protestantismus im Habsburgerreich

Mit den letzten Bemerkungen über die Los von Rom-Bewegung wurde eine Frage angesprochen, die den letzten Teil des Aufsatzes leiten soll: Wie gestaltete sich die innere Entwicklung der evangelische Kirche unter den skizzierten gesellschaftspolitischen Rahmenbedingungen, und wie reagierte sie auf diese, im Speziellen auf das liberale Gedankengut. Gilt die fatale Bemerkung Franz Grillparzers aus dem Jahr 1849 – wenn sie überhaupt gelten sollte – auch für die evangelische Kirche: »Der Weg der neuern Bildung geht von Humanität durch Nationalität zur Bestialität.«?[93]

89 Vgl. Lothar Albertin, Nationalismus und Protestantismus in der Österreichischen Los-von-Rom-Bewegung um 1900 (Diss. phil. Manuskr., Köln 1953) 161/Anm. 1; Lucian O. Meysels, Victor Adler. Die Biographie (Wien–München 1997) 49 f.; in der alldeutschen Zeitschrift *Wartburg* 26/1908, 260 wird Adler – fälschlicherweise – gar als »Altprotestant« bezeichnet.

90 Vgl. *Wartburg* 26/1908, 260.

91 Vgl. das zeitgenössische Dokument von: Fritz von der Heydt, Gute Wehr. Werden, Wirken und Wollen des Evangelischen Bundes. Zu seinem 50jährigen Bestehen (Berlin 1936) 101; Rudolf Leeb, Der österreichische Protestantismus und die Los-von-Rom-Bewegung, in: Protestantische Mentalitäten, hg. von Johannes Dantine/Klaus Thien/Michael Weinzierl (Wien 1999) 195–230, hier 202–204 hat für das Gebiet des heutigen Österreich die Zahl von rund 29.000 Übertritten im Zuge der Los von Rom-Bewegung errechnet.

92 Heinrich Schnee, Georg Ritter von Schönerer. Ein Kämpfer für Alldeutschland (Reichenberg, [Liberec] [3]1943) 74.

93 Franz Grillparzer, Sämtliche Werke. Ausgewählte Briefe, Gespräche, Berichte, hg. von Peter Frank/Karl Pörnbacher (2 Bde., München 1960) I, 500.

Der Ausgangspunkt ist das Jahr 1848, denn von nun an begann die evangelische Kirche, zu einem gesellschaftlichen Faktor zu werden. Eine zeitgenössische, knapp nach der Niederschlagung der Revolution erschienene evangelische Schrift von Friedrich Daniel Schimko führt aus:

> »Die neuen Verhältnisse, in welche Österreich seit einem Jahre eingetreten ist, müssen auch auf das kirchlich-religiöse Leben der Bewohner dieses großen Staates den wichtigsten Einfluß ausüben. Die in der Verfassungsurkunde vom 4. März dieses Jahres [scl. 1849] ausgesprochene Gleichberechtigung aller Confessionen und die darin gewährleistete Autonomie der Kirchen gehört zu den erfreulichsten Ereignissen für jeden denkenden Menschen [...], die Kirchen aber müssen sich neu zu gestalten suchen.«[94]

III.1 Kirchliche Erneuerung unter liberalen Vorzeichen

Im Zuge der Revolution bemühte man sich kirchenintern auf der Basis der neuen Rechtslage um eine Neuorganisation der Evangelischen Kirchen. Der staatliche Konstitutionalismus sollte in der Schaffung einer neuen Kirchenordnung seine Entsprechung finden. Die zugrunde liegenden Ideen dieser neuen Kirchenverfassung waren das Näherrücken der beiden evangelischen Konfessionen[95] sowie die Verankerung eines presbyterial-synodalen Prinzips; also eines liberalen, demokratisch-strukturierten Systems bei der Entscheidungsfindung innerhalb der Kirche, das der reformatorischen Erkenntnis des allgemeinen Priestertums Rechnung trägt. Diese Tendenzen entsprachen durchaus auch den Ideen der Revolution.

Ein Meilenstein in dieser Entwicklung für die Evangelische Kirche war die Wiener Augustkonferenz 1848; sie wurde zu einem »Kristallisationsherd kirchlicher Reformbemühungen«.[96] Einer der Initiatoren dieser Konferenz, die unter Umgehung der Organe des Kirchenregiments ein synodales Prinzip vorzeichnet, war Pfarrer A.B. Gustav Steinacker aus Triest (Trieste).[97] Der staatsrechtliche Rahmen für solch eine Konferenz war nicht zuletzt auch die Pillersdorf'sche Verfassung, die volle Glaubens- und Gewissensfreiheit vorsah.

Ziel der Augustkonferenz waren – in den Worten ihres Protokollführers Gustav Steinacker – die »möglichst schleunige und allseitige Sicherstellung der, durch den Umschwung der Zeit unhaltbar oder schwankend gewordenen äußeren Rechtsver-

94 Friedrich Daniel Schimko, Das kirchlich-religiöse Leben im constitutionellen Staate mit besonderer Rücksicht auf die österreichische Monarchie (Wien 1850) [III f.].

95 Die »Scheidewand« sollte weggeräumt werden, die die »Schwesterkirchen« getrennt hatte, wie ein zeitgenössisches Werk das ausdrückte [Schimko, Kirchlich-religiöses Leben (wie Anm. 94) [I]]. Vgl. Karl W. Schwarz, Eine »protestantische Gesamtkirche Österreichs ... ist rathsam« – Ján Kollár als kirchenpolitischer Vordenker (1849), in: Ján Kollár a slovanská vzájomnosť. Genéza nacionalizmu v strednej Európe, hg. von Tatiana Ivantyšynová (Preßburg [Bratislava] 2006) 131–149.

96 Karl W. Schwarz, Kirchenreform zwischen Staatsaufsicht und Grundrechtsfreiheit. Die evangelische Toleranzkirche 1848/49 im Spannungsfeld von Kirchenfreiheitspostulaten, Patronatspflichten und Dotationswünschen (Diss. theol. ev. Manuskr., Wien 1983) 48.

97 Ebenda 48–90, 134–198.

hältnisse unserer evang[elischen] Kirche« sowie »Meinungsaustausch und vorläufige Anbahnung in Betreff der zeitgemäßen inneren Reform der Kirche«.[98]

Trotz der Beschlüsse der Augustkonferenz nahm die Entwicklung schließlich eine andere Richtung: Die Überlegungen des lutherischen Konsistoriums gingen bewusst an der Augustkonferenz vorüber, »indem sie gerade nicht den Grundsatz der inneren kirchlichen Autonomie zum Angelpunkt der Kirchenverfassung erklärten, sondern in der gegenseitigen Unterstützung von Staat und Kirche die für die Kirchenverfassungsfrage geeignete Basis erblickten«.[99] Es dauerte immerhin bis 1861, dass eine, überdies nur provisorische, Kirchenverfassung in Zusammenhang mit dem Protestantenpatent erlassen wurde.

Die unionistischen Tendenzen, die 1848 laut wurden, sind, wie das presbyterial-synodale Prinzip, typisch liberale Forderungen. Ab der Mitte des 19. Jahrhunderts war in der deutschen Theologie die Jenaer Schule beherrschend; sie war theologiegeschichtlich Vorreiter beim Durchbruch der historisch-kritischen Methode, lehnte überdies den Konfessionalismus ab und hatte eine religionsphilosophische Ausrichtung. Die eigentliche Jenaer Schule bildete sich unter dem Einfluss des Kirchenhistorikers Karl August (von) Hase, seit 1829 in Jena, jedoch erst im Gegensatz zum strengen Rationalismus, wie ihn dann die Tübinger Theologie vertreten sollte. Mit dieser relativierenden Position zum Rationalismus setzte sie sich in gewissem Sinne vom politischen Liberalismus ab.

Ab den 1850er Jahren standen auch (nahezu) alle neu berufenen Professoren der Wiener Evangelisch-Theologischen Fakultät in enger Beziehung zur Salana Jenensis. Mit ihnen begann im eigentlichen Sinne erst ein »wissenschaftlicher Betrieb an der Fakultät«, wie der Kirchenhistoriker Karl Völker in den 1930er Jahren ausführte.[100] Die liberale Jenaer Richtung prägte die Theologenausbildung der nächsten dreißig Jahre. Von dieser zweiten Professorengeneration der Fakultät ist Richard Adelbert Lipsius, Ordinarius für Dogmatik A.B., zweifelsfrei der bedeutendste; er ist »zu den im eigentlichen Sinne liberalen Koryphäen der Wiener theologischen Fakultät [...] zu rechnen«.[101] Dass diese Orientierung an der Jenaer Theologie auch an obrigkeitlicher Stelle missfiel, wurde bei der Berufung auf die Lehrkanzel für Dogmatik A.B. des letzten der zweiten Professorengeneration, Gustav Frank, 1867 deutlich; diese erfolgte, »trotzdem der feudal-klerikale ›Sistierungsgraf‹ Minister Belcredi einer Abordnung oberösterreichischer Geistlicher das Versprechen gegeben, keinen Jenenser und keinen ›Negativen‹ zu ernennen«.[102]

Mit der Berufung Franks waren für die nächsten 17 Jahre alle Lehrstühle besetzt. Vertreter der Jenaer Schule beherrschten im großen und ganzen den Lehrbetrieb, auch wenn die Professoren keinesfalls theologisch uniforme Standpunkte vertraten. Der slowakische Theologe Joseph Miroslav Hurban charakterisierte die Fakultät im Jahre 1863 als »seit jeher stark unionistisch und furchtbar rationalistisch«. Die einzige Ausnahme sei Karl Kuzmány gewesen, der die Fahne des lutherischen Bekenntnisses hochgehalten habe, der deshalb aber »ein Dorn in den Augen der Kollegen« gewesen sei. Die Sonderrolle Kuzmánys hängt mit seinem Lehrstuhl der Praktischen Theologie zusammen: Auf Grund dessen, dass in Wien die einzige Fakultät Österreichs außerhalb Ungarns war, musste der Inhaber des Praktisch-theologischen Lehrstuhles tunlichst auch eine slawische Sprache beherrschen.[103] Kuzmánys Nachfolger, Johann Michael Szeberinyi, habe diesen theologischen Ansatz konsequent weiterverfolgt. Gegen den ausdrücklichen Widerstand der Wiener Professoren sei er definitiv ernannt worden: »Vor den Wiener Liberalen denuncirte man ihn als einen bald zum Pietismus, bald zum Katholicismus hinneigenden, bald als unwissenschaftlichen Mann«.[104] Zuvor, 1864, hatte man schon Eduard Böhl auf den Lehrstuhl für Dogmatik H.B. berufen, ohne dass dieser jedoch in der Lage gewesen wäre, die theologische Richtung der Fakultät, die lutherisch geprägt war, nachhaltig zu verändern.

Mit Szeberinyi zog das Neuluthertum an der Wiener Fakultät ein; und damit die Distanz zu liberalen Ideen. Seine Berufung fällt aber auch in die Zeit der massiver werdenden nationalen Spannungen an der Fakultät.[105] Erst mit der 1884 erfolgten Berufung Wilhelm Lotz als Professor für alttestamentliche Exegese setzte vollends die dritte Professorengeneration ein. Mit ihr beherrschte nicht mehr die liberale Jenaer Theologie den Lehrbetrieb, sondern die konfessionelle Erlanger Theologie. Sie stand für die Ablehnung des Rationalismus und der neuen kritischen Theologie, wie sie von der Tübinger Schule vertreten wurde; denn die Erlanger Schule »wollte in den Spuren der Erweckungsfrömmigkeit, doch zugleich im Einklang mit der mo-

98 *Bericht über die vom 3. bis 11. August 1848 zu Wien abgehaltene Conferenz* in Angelegenheiten der evangelischen Kirche Österreichs (Wien 1848) 6.

99 SCHWARZ, Kirchenreform (wie Anm. 96) 112.

100 Karl VÖLKER, Art. Wien: II. Universität. *RGG*² V, 1919–1924, hier 1924.

101 Gotthold MÜLLER, Theologischer Liberalismus und österreichischer Protestantismus im 19. Jahrhundert. *ThZ* 20 (1964) 172–191, hier 179.

102 Georg LOESCHE, Dr. theol. Gustav W. Frank. Ein Gedenkblatt (Sonderdruck aus dem 4. Bd. von: Gustav FRANK, Geschichte der protestantischen Theologie, Leipzig 1905) 9 f.

103 Vgl. Karl W. SCHWARZ, Von Kollár bis Kvačala. Die Wiener Evangelisch-theologische Lehranstalt/Fakultät und ihre Beziehung zur Slowakei. *Der Donauraum* 3+4/1995 (Sonderheft Slowakei) 90–104; Über die spezielle Bedeutung Österreichs und der Wiener Fakultät für den Südosten: DERS., »Eine Fakultät für den Südosten«. Die Evangelisch-theologische Fakultät in Wien und der »außerdeutsche Protestantismus«. *SODA* 36+37 (1993/94) 84–120.

104 Zit. nach: Karl W. SCHWARZ, Johann Michael Szeberinyi – ein Absolvent des Kollegiums als Theologieprofessor in Wien (Acta Collegii Evangelici Presoviensis I, Presov 1997) 197–214, hier 204; vgl. auch: DERS., Ein Sieg des »Neuluthertums«: Die Berufung des Theologieprofessors Johann Michael Szeberiny. *WrJTh* 7 (2008) 197–208.

105 Vgl. Karl W. SCHWARZ, »Ein Glück für die Lehranstalt, dass sie von diesen Slawenaposteln verschont blieb.« Nationalismus und nationalistische Motive im Spiegel der Wiener Evangelisch-theologischen Fakultät, in: Cirkvi a národné vedomie obyvateľstva strednej Európy, hg. von Peter Švorc/Ľubica HARBUĽOVÁ/DERS. (Eperies [Prešov] 2008) 59–73; als Überblick über die nationale Frage an der Fakultät im 19. Jahrhundert: Karl-Reinhart TRAUNER, Die eine Fakultät und die vielen Völker. Die Evangelisch-Theologische Fakultät zu Wien im nationalen Spannungsfeld der Habsburgermonarchie, in: Zeitenwechsel und Beständigkeit. Beiträge zur Geschichte der Evangelisch-Theologischen Fakultät in Wien 1821–1996, hg. von Karl W. SCHWARZ/Falk WAGNER (Schriftenreihe des Universitätsarchivs/Universität Wien 10, Wien 1997) 71–98.

dernen Geschichtswiss[enschaft] ungezwungen die traditionelle Lehre zur Geltung bringen«.[106] Die Erlanger Theologie prägte bis zum Ende der Monarchie, sieht man vom Kirchenhistoriker Georg Loesche ab, den Pfarrernachwuchs.

Diese theologische Umorientierung bei den Berufungen ist auch im staatspolitischen Kontext zu sehen: Im Jahre 1864 – ein Jahr nach der Entscheidung für Szeberinyi – schrieb Aloys Graf Károlyi, der österreichische Gesandte in Berlin, um die notwendige Promotion Szeberinyis voranzutreiben:

> »Im Hinblick auf die unionistischen Bestrebungen in der österreichischen protestantischen Kirche als auch auf die immer mehr sich kundgebende Tendenz unter dem Vorwande der Autonomie, die Trennung von Kirche und Staate zu bewerkstelligen, liegt es im Interesse der kaiserlichen Regierung auf der einzigen evangelisch-theologischen Fakultät Österreichs das Element der Bekenntnisrichtung und dem Staate ergebener Gesinnung zu befestigen. Von diesem Streben geleitet, wurden in jüngster Zeit der Wiener Garnisonprediger und Konsistorialrath J. M. Szeberinyi und der Privatdozent in Basel Eduard Böhl zu Professoren der Theologie ernannt.«[107]

Diese Begründung ist von großer staatskirchenpolitischer Bedeutung, und sie stellt die Berufung der beiden neuorthodoxen Theologen gleichsam als Gegengewicht gegen die Jenaer liberale Theologie dar.

Die Bemerkung bei der Berufung Franks 1867, dass Minister Richard Graf Belcredi einer Abordnung oberösterreichischer Geistlicher das Versprechen gegeben habe, keinen Jenenser und keinen »Negativen« zu ernennen, weist auf einen anderen wichtigen Sachverhalt hin: auf die unterschiedlichen Strömungen innerhalb der evangelischen Kirche. Grob gesprochen, hatten die liberalen Ideen zwar bereits während des Biedermeiers in der evangelischen Kirche zu wirken begonnen, allerdings beschränkte sich dieses Wirken auf die intellektuellen Kreise v.a. in den Städten. Damit entstanden unterschiedliche Strömungen innerhalb der Altprotestanten, wie seit der Los von Rom-Bewegung jene genannt wurden, die nicht erst zum Protestantismus konvertiert waren. In den ländlichen Toleranzgemeinden blieb ein konservativer, konfessionell-dogmatisch orientierter Protestantismus bestehen, während in den Stadtgemeinden und den bürgerlich-intellektuellen Kreisen des 19. Jahrhunderts der Liberalismus zu einer neuen Frömmigkeitsform führte: dem Kulturprotestantismus.

Traditionell versteht man darunter jene Richtung, »die zwischen reformatorischer Tradition und moderner, in der Aufklärung entstandener Kultur zu vermitteln« sucht. Er wurde vom wirtschaftlich erfolgreichen, liberalen und zunehmend auch nationalen Bürgertum getragen. »Die politische Mehrdeutigkeit der kulturprotestantischen ›Modernisierung des Christentums‹ tritt besonders prägnant in der Gleichsetzung von ›Modernisierung‹ und ›Germanisierung‹ zutage.«[108] Vertreter dieser Richtung passten sehr gut zu jenen Pfarrern, die in der Zeit der zweiten Professorengenerati-

106 Dietz Lange/Christian Seysen/Frederic Henry Shophewer, Art. Theologiegeschichte des 19./20. Jh.s. 1. Protestantische Theologie. *EKL*³ IV (1996) 775–823, hier 783 f.

107 Zit. nach: Schwarz, Szeberinyi (wie Anm. 104) 206 f.

108 Friedrich Wilhlem Graf, Art. Kulturprotestantismus. *TRE* XX (1990) 230–243, hier 231 und 236.

on, also rund zwischen 1850 und 1885, ausgebildet worden waren. Mit den Pfarrern, die danach in Erlanger Richtung erzogen wurden, fanden sich kaum Berührungspunkte. Möglicherweise war auch das dafür verantwortlich, dass sich das bürgerliche Lager innerhalb der Kirche gewissermaßen verselbstständigte, was zu einer immer größeren Kluft zwischen Kirchenleitung und evangelischer Basis führte. Unter dem Einfluss nationaler Ideen wurde dies dann im Zuge der Los von Rom-Bewegung überdeutlich.

III.2 Konversionen

Normalerweise denkt man beim Stichwort »Konversionen« an jene, die vom Katholizismus zum Protestantismus wechselten; einige wenige Namen wurden auch schon genannt, wie der Anton Springers. Aber »als Konvertit vom Katholizismus zum Protestantismus ist er [...] eine Ausnahme; [...] die Zahl der Konvertiten vom protestantischen zum katholischen Bekenntnis waren vor 1867 weitaus größer als umgekehrt.«[109]

Auch das hing mit dem Liberalismus zusammen. Die Konnotation zwischen liberaler Politik und Protestantismus bewirkte, dass sich zahlreiche Liberalismus-ferne Protestanten von der evangelischen Kirche ab- und dem Katholizismus zuwandten.[110] Als nach dem Wiener Kongress parallel zur politischen auch eine katholische Restauration im Deutschen Bund einsetzte, wurde Wien ihr Zentrum. Der Mittelpunkt dieser katholischen Erneuerungsbewegung war Clemens Maria Hofbauer. Sein Kreis bestand fast ausschließlich aus zum Katholizismus konvertierten Protestanten: Friedrich und Dorothea Schlegel, der Pädagoge Friedrich von Klinkowström, der Journalist Josef Anton von Pilat, der Philosoph, Diplomat und Publizist Adam Heinrich Müller Ritter von Nitterdorf, der Dichter Zacharias Werner oder der Jurist Friedrich (Fritz) Schlosser. Zum romantischen Kreis um Friedrich Schlegel ist auch der wichtigste Vertreter der Kirchenmalerei zu zählen: (Johann) Friedrich Overbeck, der 1813 konvertierte.

Auch nach Hofbauers Tod und dem Verblassen der Romantik hielt die Tendenz zum Katholizismus an. Zu dem Kreis der Konvertiten gehörten auch Metternichs maßgebliche Mitarbeiter, der Jurist und Publizist Karl Ernst von Jarcke sowie Carl L. von Halbe; Jarcke wurde Nachfolger von Gentz als rechte Hand Metternichs und, nach Hofbauers Tod 1820, Führer der Redemptoristen. Auf seinen und Metternichs Einfluss ist die Wiederzulassung der Jesuiten in den 1820er und 1830er Jahren zurückzuführen. Auch die 1837 erfolgte Ausweisung der Zillertaler Protestanten ist in diesem Zusammenhang zu sehen.[111]

Zu nennen ist hier auch der österreichische Reichshistoriograph Friedrich von Hurter. Letzterer hatte zunächst sogar evangelische Theologie in Göttingen studiert. Er »war in der helvetischen Confession, aber zugleich unter dem Einflusse seines

109 Franz, Liberalismus (wie Anm. 3) 392.

110 Die folgende Aufzählung folgt im wesentlichen: Ebenda 408 f.

111 Vgl. ebenda 410.

elterlichen Hauses in streng positiver Richtung erzogen, die mit der ihm angeborenen Grundstimmung seines Wesens in demselben Maße im Einklange, als mit der herrschenden, dem Rationalismus zugeneigten protestantischen Theologie im Widerspruche stand.«[112] Das führte zu seiner baldigen inneren Konversion, die allerdings erst 1844 offiziell vollzogen wurde.

Vom Protestantismus zum Katholizismus konvertierten weiter einer der Begründer der katholischen Soziallehre, Karl Freiherr von Vogelsang, der Historiker Onno Klopp, der ebenfalls u.a. evangelische Theologie studiert hatte und 1873 übertrat, außerdem die Diplomaten und Politiker Maximilian (Max) Freiherr von Gagern und Gustav Graf Blome, der 1853 konvertierte. Auch Künstler traten noch in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zum Katholizismus über: Der Baumeister und Pfarrerssohn Friedrich (von) Schmidt wurde bereits genannt.

Bis 1866 haben die politisch konservativen katholischen Kreise, zu denen Max von Gagern zu zählen ist, bei der Regierung eine erhebliche Rolle gespielt. Ihre Vertreter waren nach Onno Klopps Ansicht die »Träger der Reichstradition in Österreich«.[113]

> »Der Hannoveraner und Konvertit Klopp war ein eifrigerer Kämpfer für die katholisch-universale Aufgabe der katholischen Monarchie als die amtliche österreichische Politik. Er vertrat mit seiner Feder den Standpunkt des schwarz-gelben Ultras, der feudal-konservativen und katholisch-klerikalen Richtung [...].«[114]

Gerade in den letzten Dezennien des 19. Jahrhunderts gab es umgekehrt aber auch eine Vielzahl von Konversionen zum Protestantismus; aus den verschiedensten Motiven.[115] Da ist – sieht man einmal von der Los von Rom-Bewegung in den letzten Jahren der Monarchie, die später angesprochen werden soll, ab – zunächst an die zahlreichen Juden, trotz der antisemitischen Tendenzen, die es auch in der evangelischen Kirche gab, zu erinnern,[116] aber auch an Katholiken, die sich der evangelischen Kirche zuwandten.

Unter den Konvertiten finden sich durchaus prominente Namen wie der des Komponisten Johann Strauß Sohn. Er wurde katholisch erzogen und war die meiste Zeit seines Lebens auch katholisch, konvertierte schließlich aber aus Eherechtsfragen[117] zum Protestantismus, und nahm auch deshalb die Staatsbürgerschaft eines »evange-

112 Franz Xaver von Wegele, Art. Hurter, Friedrich Emanuel von. *ADB* 13 (1881) 431–444, hier 431.

113 Zit. nach: Franz, Liberalismus (wie Anm. 3) 420.

114 Ebenda 421.

115 Vgl. Gustav Reingrabner, Motive des Konfessionswechsels, in: Evangelische in Österreich. Vom Anteil der Protestanten an der österreichischen Kultur und Geschichte (Katalog z. Ausstellung i. d. Österr. Nationalbibliothek, Wien 1996) 119–122.

116 Vgl. Herbert Unterköfler, Die evangelische Kirche und die Judenchristen. *JGPrÖ* 107/108 (1991/92) 109–136; zu den antisemitischen Tendenzen: Astrid Schweighofer, Antisemitismus in der evangelischen Kirche von 1880 bis 1938. *Dialog Du-Siach* 74/Januar 2009, 22–36.

117 Vgl. Karl W. Schwarz, Die Ehescheidung – zwischen biblischer Weisung und säkularer Praxis. Zur Rechtslage in Österreich im 19. und 20. Jahrhundert, in: Sola Scriptura. Das reformatorische Schriftprinzip in der säkularen Welt, hg. von Hans H. Schmid/Joachim Mehlhausen (Gütersloh 1991) 240–250.

lischen« Landes, Sachsen-Coburg-Gotha, an; und zwar anlässlich der 1883 erfolgten Eheschließung mit Adele, nachdem er sich von Angelica scheiden hatte lassen. Ganz ähnlich, wenngleich mit verschiedenen Vorzeichen, gestaltete sich die Konversion Gina Gräfin Conrad von Hötzendorfs, der Gemahlin des österreichisch-ungarischen Generalstabschefs. Auch sie konvertierte vor ihrer Eheschließung zum Protestantismus, weil sie geschieden war; »die Trauung« – vom Monarchen nur unwillig gebilligt – erfolgte »möglichst im geheimen« 1915 in der Wiener Dorotheerkirche.[118]

An diesen Beispielen wird deutlich, welche schwierige Rolle das evangelische Element in Österreich spielte. Auf den ersten Blick war die Konversion eine reine Nützlichkeitsentscheidung; zudem machte sie aber auch deutlich, was der Protestantismus war: offenbar eine echte Alternative zu den Zwängen einer katholischen Gesellschafts- und auch teilweise Staatsordnung. Das liberale Moment im Protestantismus bewirkte, dass man sich bewusst zur evangelischen Kirche bekannte, wenngleich dieses Bekenntnis zweifelsfrei, wie bei Anton Springer, ebenfalls liberal, und damit der Institution Kirche fern, war.

Theologisch ist darin eine Auswirkung der Zwei-Reiche-Lehre zu sehen. Sie »verweist auf den Versuch Martin Luthers, [...] die politische Gewalt von jeder klerikalen Bevormundung zu befreien. Damit wurde die politische Gewalt ebenso wie die ökonomische Gestaltung von der Rationalität, der Vernunft, bestimmt. [...] Die Stärke der Zwei-Reiche-Lehre ist, dass sie genau das mitbefördert hat, was wir heute den säkularen, weltanschaulich neutralen Verfassungsstaat nennen. Bis zu einem gewissen Grad kann man sogar sagen, dass dem Protestantismus insoweit eine Tendenz zur Selbstsäkularisierung zu eigen ist«.[119] Und an anderer Stelle charakterisiert Bischof Michael Bünker die Auswirkungen dieser Position:

> »Es stimmt, dass der Protestantismus mehr als andere christliche Traditionen in Gefahr steht, sich selbst zu säkularisieren. Man kann sich den Protestantismus ohne Bildung nicht wirklich vorstellen. Die Menschen müssen zumindest lesen können, weil sie sich ja selbst ein Bild von dem machen müssen, was in der Heiligen Schrift steht. Je gebildeter die Menschen aber sind, desto größer wird ihre Distanz zur Religion.«[120]

III.3 Gemeindeaufbau unter liberalen Vorzeichen

In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts konnte man in manchen Bereichen tatsächlich den Eindruck einer weitgehenden Kongruenz zwischen Liberalismus und evangelischer Kirche haben. Ein gutes Beispiel für dieses Ineinandergreifen ist die

118 Vgl. Gina Conrad von Hötzendorf, Mein Leben mit Conrad von Hötzendorf. Sein geistiges Vermächtnis (Leipzig 1935) 40–44, hier 40.

119 Michael Bünker, Überlegungen zum Verhältnis von Politik und Kirche aus evangelischer Perspektive, in: Gottesstaat oder Staat ohne Gott. Politische Theologie in Judentum, Christentum und Islam, hg. von Severin J. Lederhilger (Linzer Philosophisch-Theologische Beiträge 8, Frankfurt/Main-Berlin-Bern-Brüssel-New York-Oxford-Wien 2002) 164–169, hier 165 f.

120 Boberski/Schlösser, Der Glaube (wie Anm. 9).

Entstehung der Pfarrgemeinde in Salzburg.[121] Im Zuge des Frühindustrialismus hatten sich hier evangelische Kaufleute v. a. aus Württemberg und Bayern angesiedelt; 1851 war die Zahl der Evangelischen auf 200 angewachsen. Damit war aber die im Toleranzpatent von 1781 geforderte Zahl von 500 Personen für die Gründung einer eigenen Pfarrgemeinde noch nicht erreicht.

Das Protestantenpatent des Jahres 1861 brachte hier eine Veränderung. 1863 wurde mit Zustimmung der Landesregierung eine unabhängige Gemeinde gegründet und der aus Coburg stammende Pfarramtskandidat Heinrich Aumüller zum ersten Pfarrer gewählt, was er bis 1903 blieb. Ein rasanter Gemeindeaufbau begann: Schon 1867 wurde nach vierjähriger Bauzeit die Kirche fertig gestellt, an deren Einweihungsfeier auch die katholische Bevölkerung der Stadt »regen Anteil nahm«.[122] Nach weiteren zwei Jahren war dann das auf dem direkt angrenzenden Grund gebaute Schulhaus - das heutige Pfarrhaus - vollendet, in dem zu Beginn des Schuljahres 1869 der Schulbetrieb aufgenommen wurde.

Die Gründung und die rasante Konsolidierung ist nur im Zusammenhang mit dem Liberalismus zu verstehen; sie ist eine der ersten Neugründungen der bislang von den Toleranzgemeinden geprägten evangelischen Kirche.[123] Die Pfarrgemeinde war seit ihrer Gründung fest im bürgerlich-liberalen Bereich verankert; auch Pfarrer Heinrich Aumüller trug mit seiner großbürgerlichen Herkunft und seinen dezidiert liberalen Ansichten die Salzburger Gesellschaft der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts persönlich mit.[124] Eine große Zahl an Mitgliedern gehörte zur gehobenen Bürgerschicht.[125] Das hohe soziale Prestige, das die protestantische Gemeinde damals genoss, wird auch daran deutlich, dass 1863 der gerade gegründeten evangelischen Gemeinde, die bislang das Schloss Leopoldskron für Gottesdienste genutzt hatte, dieses aber plötzlich aufgeben musste, der Sitzungssaal des Rathauses zur Verfügung gestellt wurde.

Sichtbar zum Ausdruck kam die enge Verbindung mit der bürgerlich-liberalen Stadt Salzburg beim Bau der neuen evangelischen Kirche. Salzburg befand sich gerade in der Phase einer Stadterweiterung rechts der Salzach. Dabei entstand die noch heute verkehrspolitisch wichtige Schwarzstraße als Prachtstraße, die den erweiterten neuen Bahnhof mit dem Kern der Stadt verbinden sollte. Die Renaissancevillen und die Prachtbauten im dahinter liegenden Viertel wurden Wohngebiete der gehobenen Bevölkerungsschichten. Dass gerade hier die evangelische Friedenskirche, die heutige Christuskirche, entstand, war Programm! Die Schwarzstraße war als Gegenpol des bürgerlich-liberalen Salzburg gegenüber dem erzbischöflich-katholisch-konservativen Salzburg, getrennt durch die dazwischen fließende Salzach, geplant. Die evangelische Gemeinde war also sichtbar Teil dieser bürgerlich-liberalen Salzburger Gesellschaft.

Doch die gesellschaftliche und politische Lage in Salzburg änderte sich im ausgehenden 19. Jahrhundert gründlich.[126] Durch die Wirtschaftskrise 1873 brach in der gesamten Habsburgermonarchie das bürgerlich-liberale Modell, das die auseinanderstrebenden politischen Richtungen noch zusammenhalten hatte können, auseinander.[127] Ab den achtziger Jahren stellten darüber hinaus neue politische Akteure den liberalen Grundkonsens in Frage, wobei die »eigentliche Herausforderung für das liberale Milieu [...] von den Massenparteien [kam]«.[128] Die politische Landschaft wurde damit nicht nur vielgestaltiger, sondern erfuhr auch zunehmend Polarisierungen. Hatte es zwar bereits knapp nach der Revolution 1848 katholisch-konservative Bestrebungen gegeben, die sich allerdings nicht durchsetzen konnten, so machte sich ab den 1880er Jahren ein massives Vordringen klerikaler Kräfte bemerkbar, was zu einem mit Heftigkeit geführten Kulturkampf führte.[129] Gleichzeitig erfuhr die politische Landschaft Salzburgs Erweiterungen: Ab 1889 war zum ersten Mal eine deutschnationale Partei politisch aktiv. Der Sozialismus erhielt, auch wenn erste Anfänge sogar staatlicherseits bereits in den 1850er Jahren gesetzt wurden,[130] erst in den 1890er Jahren politische Bedeutung; den ersten entscheidenden Erfolg erkämpfte die Sozialdemokratie erst 1905 durch ihre massive Unterstützung im Kampf um die 1907 verabschiedete österreichweite Wahlrechtsreform.

Auf manche andere Entwicklungen innerhalb der österreichischen evangelischen Kirche, die in dieser Phase ihren Ausgang nahmen, kann nur hingewiesen werden. So entwickelte sich der Protestantismus unter dem Einfluss des säkular denkenden Liberalismus zu dem, was heute Zivilreligion genannt wird; das Gesellschaftsmodell, vor dessen Hintergrund die gesellschaftspolitisch liberale Entwicklung statt-

121 Vgl. zur Geschichte der Gemeinde im 19. Jahrhundert: Lieselotte VON ELTZ-HOFFMANN, Heinrich Gottfried Aumüller (Salzburg 2001) sowie: Karl-Reinhart TRAUNER, »Los von Rom!« in Salzburg. Ein Geisteskampf an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert. *MGSL* 148 (2008) 199–235.

122 Gerhard FLOREY, Bischöfe, Ketzer, Emigranten. Der Protestantismus im Lande Salzburg von seinen Anfängen bis zur Gegenwart (Graz–Wien–Köln 1967) 278.

123 Vgl. LEEB, Los-von-Rom-Bewegung (wie Anm. 91) 195–230, hier 195.

124 Vgl. Hanns HAAS, Postmeister, Wirt, Kramer, Brauer, Müller und Wundarzt. Trägerschichten und Organisationsformen des Liberalismus. Das Salzburger Beispiel. Vom frühen Konstitutionalismus bis zum Kulturkampf, in: Bürgertum in der Habsburgermonarchie, hg. von Ernst BRUCKMÜLLER/Ulrike DÖCKER/Hannes STEKL/Peter URBANITSCH (Wien–Köln 1990) 257–273.

125 Vgl. Angela SCHWARZ, Salzburger Bürgertum um 1900 am Beispiel Eberhard Fuggers (Dipl. Arb. phil. Manuskr., Salzburg 1992) 5. Für die Zeit vor 1910 vgl. Ernst HANISCH/Ulrike FLEISCHER, Im Schatten berühmter Zeiten. Salzburg in den Jahren Georg Trakls 1887–1914 (Salzburg 1986) 23.

126 Vgl. zusammenfassend: Thomas HELLMUTH, »Identitätsbausteine«. Deutschnationalismus und Anti-klerikalismus in Salzburg. *Historicum*/Herbst 2000, 8–13.

127 Vgl. Herbert MATIS, Leitlinien der österreichischen Wirtschaftspolitik, in: Die Habsburgermonarchie 1848–1918, Bd. I: Die wirtschaftliche Entwicklung (Wien 1973) 29–67, hier 45–53.

128 Hannes STEKL/Hans HEISS, Klein- und mittelständische Lebenswelten, in: Die Habsburgermonarchie 1848–1918, Bd. IX/1: Soziale Strukturen, 1. Teilbd. (Wien 2010) 561–619, hier 570.

129 Vgl. ELTZ-HOFFMANN, Heinrich Gottfried Aumüller (wie Anm. 121) 74 f.

130 Vgl. Werner DROBESCH, Ideologische Konzepte zur Lösung der »sozialen Frage«, in: Die Habsburgermonarchie 1848–1918, Bd. IX/1: Soziale Strukturen, 2. Teilbd. (Wien 2010) 1419–1463, hier 1432–1435.

fand, führte dementsprechend auch zur Ausbildung einer Zivilgesellschaft neben der staatlich-öffentlichen. Außerdem nahm sich die evangelische Kirche zunehmend als Diasporakirche wahr, als Minderheit. Eine solche Selbstwahrnehmung setzte jedoch eine Selbsteinschätzung nicht nur als österreichische kirchliche Institution, sondern als Vergleichsobjekt v. a. zur römisch-katholischen Kirche auf einer einigermaßen gleichen Augenhöhe voraus. Das war aber inhaltlich erst ab 1848 und rechtlich ab 1861, d. h. unter den Vorzeichen liberalen Gedankenguts möglich.

Zum Ausdruck kam dieses neu erweckte Interesse an der eigenen Identität und seiner Geschichtlichkeit u. a. in der 1879 erfolgten Gründung der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus in Österreich; sie ging auf eine Initiative des Brünner (Brno) Seniors Gustav Trautenberger und des reformierten Oberkirchenrates Charles Alphonse Witz-Oberlin zurück.[131]

Unter dieser Perspektive entwickelte die evangelische Kirche aber eine »Haltung, der zufolge sich die Evangelischen vornehmlich als Opfer der Geschichte sehen«.[132] Das wirkt letztlich bis heute fort. Es ist bspw. auffallend, dass in seinem beeindruckenden Memorandum »Demnächst oder der Stein des Sisyphos« (1986) der österreichische Kulturschaffende Jörg Mauthe – gegenüber einem seiner Kinder – sein Bekenntnis zum Protestantismus nicht positiv, sondern nur aus dieser Situation des Verfolgtwerdens begründet:

> »Weil deine Väter und Vorväter samt ihren geduldig duldenden, aber hartköpfigen Frauen [ ] ihres Glaubens wegen viel gelitten haben. [ ] Es wäre ihnen besser gegangen, wenn sie sich angepaßt, auf Priester statt auf Pastoren gehört, wenn sie sich eine andere Sprache zugelegt hätten. Das haben sie nicht getan, und wozu hätten sie all das auf sich genommen, würdet ihr, meine Söhne, es jetzt abstreifen, mehr oder weniger leichthin, weil so was heute ja keine große Rolle mehr spielt und die Frage, ob das Abendmahl in dieser oder jener Form verabreicht werden sollte, ja wirklich ein fast schon skurriler Anachronismus ist! Ihr würdet das Leid und die Hoffnung und die Erduldungen unserer Vorfahren im Nachhinein sinnlos machen und ein Muster aus dem Teppich der Geschichte tilgen.«[133]

Eine spätliberale Blüte, die wieder eng mit der Pfarrgemeinde Salzburg in Zusammenhang steht, soll noch genannt werden. Der Los von Rom-Ruf war 1897 vom Medizinstudenten Theodor Georg Rakus ausgebracht worden. Er ließ sich – evangelisch geworden – als Arzt in Salzburg nieder. Hier war er maßgeblich dafür verantwortlich, dass letztendlich 1932 in Salzburg die Feuerbestattung eingeführt wurde.[134] Sie war oft protesthafter Ausdruck einer liberalen, d. h. antiklerikalen Position.

131 Vgl. Peter F. BARTON, Vom Kaisertum Österreich zur Massendemokratie der Republik Österreich. Hundert Jahre »Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus in Österreich«. *JGPrÖ* 96 (1980) 11–52, hier 15–32.

132 Michael BÜNKER, Kirche – Volk – Staat – Nation. Eine Standortbestimmung aus christlicher Sicht, in: Volksgruppen und Religion – Identität und Bekenntnis, hg. von Peter KARPF/Werner PLATZER/Udo PUSCHNIG (Kärntner Dokumentation 24, Klagenfurt 2008) 7–17, hier 7.

133 Zit. nach: Monika SALZER/Peter KARNER, Vom Christbaum zur Ringstraße. Evangelisches Wien (Wien 2008) 110.

134 Für Informationen danke ich Herrn Knut Rakus, Salzburg.

Salzburg wurde, wohl auch wegen der starken liberalen Tradition, keine Los von Rom-Gemeinde, auch wenn die Los von Rom-Bewegung für einige wenige Jahre dominant war, was zu einem Richtungswechsel innerhalb der Gemeinde führte und im Abschied Aumüllers sichtbar wurde. Als er, versöhnt mit der Pfarrgemeinde, 1913 starb, wurde ihm zwar ein Ehrengrab zugestanden, trotz reger Beteiligung der Bevölkerung war es aber symptomatisch, dass kein Vertreter der Regierung oder des öffentlichen Lebens an dem Begräbnis teilnahm. Der Grund für diese offenkundige Missachtung lag darin, »dass die Männer einer liberalen Gesinnung an der Spitze von Stadt und Land längst durch Vertreter des politisch-konservativen Katholizismus ersetzt worden waren«.[135]

III.4 Liberale Elemente im kirchlichen Leben am Ende der Habsburgermonarchie

Von Salzburg, dessen evangelische Gemeinde sich nur episodenhaft dem Nationalismus in der ausgehenden Habsburgermonarchie geöffnet hatte, wechselt nun der Schauplatz – zumindest teilweise – in die Untersteiermark. Die Gründung der evangelischen Pfarrgemeinde Marburg a. d. Drau (Maribor) erfolgte zwar unter ähnlichen zeitlichen und soziologischen Rahmenbedingungen, erfuhr aber eine gänzlich andere Entwicklung. Ab der Jahrhundertmitte erwachte Marburg aus seiner »provinziellen Zurückgezogenheit«.[136] Die Stadt war nicht nur Industriestadt, sondern auch Verwaltungsmittelpunkt, Mittelpunkt der Industrie und des Handels. 1863 wurden die großen Eisenbahnwerkstätten für bis zu 1.300 Beschäftigte mit einer Arbeitersiedlung von 40 Häusern errichtet; die erste geplante und 1874 fertiggestellte Wohnsiedlung auf dem Gebiet des heutigen Sloweniens.[137]

Diese Entwicklung führte zu einer gewissen Inhomogenität innerhalb der evangelischen Pfarrgemeinde; es spiegelt sich darin die gesamtgesellschaftliche soziale Segmentierung des 19. Jahrhunderts im Zuge der Industrialisierung im Bereich der evangelischen Kirche. Einerseits stieg die Zahl der Arbeiter – v. a. der Südbahn-Arbeiter – langsam an, ohne jedoch das Bild der Pfarrgemeinde zunächst nachhaltig zu verändern oder zu prägen. Andererseits brachte die Entwicklung auch manche Evangelische aus gehobeneren Schichten zur Marburger Pfarrgemeinde.

Von 1882 bis 1903 war Josef Goschenhofer Pfarrer in Marburg; ab 1892 war er auch Konsenior des Triester Seniorats. In seiner Zeit wuchs die Pfarrgemeinde langsam, aber stetig an und konsolidierte sich – durchaus parallel zu Salzburg. Die evangelische Pfarrgemeinde wurde ein selbstverständlicher Teil des gesellschaftlich-kirchlichen Lebens, wie auch später die Umbenennung des nördlichen Teils der Theatergasse in »Luthergasse« Anfang des 20. Jahrhunderts deutlich macht;[138] heute heißt sie –

135 ELTZ-HOFFMANN, Heinrich Gottfried Aumüller (wie Anm. 121) 101.

136 Jože CURK, Maribor. Ein Führer durch die Stadt und ihre nähere Umgebung (Marburg [Maribor] 2000) 14.

137 Ebenda 15 und 97. Die Siedlung war dabei sehr modern: Ab 1870 gab es einen Kindergarten, ab 1873 eine Schule für die Arbeiterkinder und ab 1874 ein Verpflegungsmagazin (Konsum und Kantine) sowie eine eigene Badeanstalt.

138 Vgl. LOESCHE, Geschichte des Protestantismus (wie Anm. 34) 672.

ebenfalls in gut evangelischer Tradition – Trubarjeva ulica (Trubergasse). Goschenhofer gehörte, wie Aumüller in Salzburg oder auch Karl Leidenfrost in Graz, einer Pfarrergeneration an, die der Los von Rom-Bewegung kritisch gegenüberstand und den personellen Aufschwung der Kirche nicht zu akzeptieren bereit war; sie hatten zweifelsfrei ein anderes, noch vom Spätjosephinismus geprägtes Selbstverständnis als Pfarrer. Ihr Liberalismus unterschied sich deutlich von jenen liberalen Elementen, die sich in der Spätphase der Habsburgermonarchie im Nationalismus oder Sozialismus fanden; das massive antiklerikale Moment des Austritts aus der römisch-katholischen Kirche war zweifelsfrei ein Erbe des Liberalismus.

Unter Goschenhofer begann jedoch 1899 etwas, was jener in dieser Form zweifelsohne nicht initiierte und befördert hatte: die Los von Rom-Bewegung. Sprunghaft stiegen die Eintrittszahlen an; fast um das Zwanzigfache: Von sechs im Jahr 1898 auf 109 im Jahr 1899. Ausgangspunkt der stürmischen Los von Rom-Bewegung war eine spätere Tochtergemeinde Marburgs, Mahrenberg (Radlje ob Dravi). Hier wurde im Jahr 1900 einer der profiliertesten Los von Rom-Geistlichen, Ludwig Mahnert, Vikar. Er gehörte zur Gruppe jener Vikare, die vom reichsdeutschen Evangelischen Bund entsandt und besoldet wurden.

Auch in Salzburg sollte einer dieser Los von Rom-Vikare tätig werden. In der Art und Weise seines Dienstantritts wird deutlich, wie die Los von Rom-Bewegung gewissermaßen bürgerlich abgestützte Parallelstrukturen zum Oberkirchenrat aufbaute, der als staatliche Behörde der alldeutschen Bewegung mit ihren latent irredentistischen Tendenzen distanziert gegenüberstand,[139] und deshalb kritisch betrachtet wurde. Auf dem Gebiet der Salzburger Pfarrgemeinde hatte sich 1899 in Hallein[140] eine Gruppe von Los von Rom-Protestanten gebildet. »Sie versicherten sich der moralischen und materiellen Beihilfe des evangelischen Bundes, berieten sich mit dem bekannten Vikar [Friedrich] Hochstetter und begannen nun eine Agitation, um die Anstellung eines Vikars in Hallein zu erreichen«,[141] schildert Aumüller die Lage. Hochstetter hatte zuvor im steirischen Stainz eine Los von Rom-Gemeinde initiiert.

Tatsächlich erreichte Hochstetter beim Evangelischen Bund eine Unterstützung von 2.000 Kronen zur Anstellung eines Vikars. In einer Versammlung im August 1902 in Hallein setzte Hochstetter auseinander, »wie man es zu machen habe, um zu dem gewünschten Ziel zu kommen«.[142] Eine offizielle Information oder gar eine Abstimmung mit Pfarrer Heinrich Aumüller, der ja ein erklärter Kritiker der Los

139 Zur Linie des Evang. Oberkirchenrates vgl. u. a. TRAUNER, Los-von-Rom-Bewegung (wie Anm. 65) 574–594.

140 Zur gesellschaftlichen Entwicklung des Bürgertums als Hintergrund der konfessionellen Verschiebungen in Hallein vgl. Thomas HELLMUTH/Ewald HIEBL, Hallein – Bürgertum einer Salinenstadt, in: Kleinstadtbürgertum in der Habsburgermonarchie 1862–1914, hg. von Peter URBANITSCH/Hannes STEKL (Bürgertum in der Habsburgermonarchie IX, Wien–Köln–Weimar 2000) 257–306.

141 Schreiben Heinrich Aumüller an das Oberländer Seniorat v. 19. Okt. 1902. AEKÖ, Fasz. Nr. 260, Z. 13635.

142 Ebenda.

von Rom-Bewegung war, bzw. mit dem Wiener Oberkirchenrat war nicht geschehen, was dem Vorgang den Charakter einer »Verschwörung« gab.[143] Es war dabei nicht untypisch, dass Los von Rom-Versammlungen ohne Wissen des zuständigen Pfarrers bzw. die Entsendung eines Vikars seitens des Evangelischen Bundes ohne Wissen der kirchenleitenden Organe geschah. Letztendlich konnte sich Aumüller aber mit seiner (obrigkeitlichen) Position durchsetzen, Hochstetter wurde nicht Vikar der Pfarrgemeinde Salzburg.

Auch als Nachfolger Aumüllers nach dessen Rücktritt 1903 konnte sich Friedrich Hochstetter nicht durchsetzen. Er unterlag Theodor Fußgänger, der, gebürtiger Österreicher, politisch gemäßigt und damit kein deklarierter Los von Rom-Befürworter war. Ganz im Gegensatz dazu wurde in Marburg 1903 der reichsdeutsche Los von Rom-Geistliche Mahnert Nachfolger von Goschenhofer, was hier zu einem deutlichen Einschnitt führte. Mit Mahnert wurde Marburg endgültig eine Los von Rom-Gemeinde.

Ohne näher auf die weiteren Umstände der Los von Rom-Bewegung und der Entwicklung in Marburg eingehen zu wollen, seien nur einige wenige Elemente der Los von Rom-Bewegung genannt, die in liberaler Tradition standen. Eines der alles verbindenden Elemente, zweifelsfrei ein Erbe liberalen Denkens unter den Vorzeichen der neuen Zeit, war, dass man, ganz im Sinne des Kulturprotestantismus, modern sein wollte. Zunächst ist die Gemeindesoziologie von Interesse: Traditionellerweise waren (und sind) die Toleranzgemeinden im bäuerlichen Milieu angesiedelt. Die Los von Rom-Bewegung brachte in die ab der Mitte des 19. Jahrhunderts entstehenden tendenziell städtischen Gemeinden, die zunächst ganz liberal waren, soziologisch neben das bürgerliche Element (in seiner ganzen Bandbreite vom Industriellen bis zum Handwerker) die Arbeiterklasse ein. Mit ihnen kam sozialistisches, also linksliberales Gedankengut. Indirekt bildet sich damit auch der Unterschied zwischen den so genannten Altprotestanten und den Neuprotestanten ab, deren Verhältnis keineswegs immer homogen war.

»Die Übertretenden rekrutieren sich zumeist aus dem Arbeiterstande. [...] in zwei Jahren hat sich unsere Gemeinde verdoppelt und den zweifachen Charakter einer Arbeiter- und einer Übertrittsgemeinde angenommen«, weiß der Jahresbericht 1905 der Marburger Gemeinde zu konstatieren.[144] Die Nationalen in Österreich – und damit auch Mahnert – verstanden sich keinesfalls als konservativ, sondern als volksverbunden auch im sozialen Sinn und als fortschrittlich. »Das Brechen jedweden Kastengeistes ist der Grundzug des deutsch-evangelischen Hochgedankens«, ist sich Mahnert sicher.[145]

Ähnlich der sozialistischen Bewegung, im Zuge derer bspw. den Arbeiterbildungsvereinen eine besondere Bedeutung zukam, war es auch der Los von Rom-Bewegung ein Anliegen, die Bildung der Neuprotestanten zu heben; ebenfalls eine alte, »libe-

143 ELTZ-HOFFMANN, Heinrich Gottfried Aumüller (wie Anm. 121) 86.

144 Evang. Pfarrgemeinde Marburg, Jahresbericht 1905, 7.

145 Evang. Pfarrgemeinde Marburg, Jahresbericht 1905, 14.

rale«, protestantische Forderung seit jeher. Auch, weil es Zeit für eine gründliches Unterweisung in der evangelischen Konfession war, bemühte sich Mahnert um den Aufbau einer Gemeindebücherei, die bereits 1904 mit einem Bestand von rund 500 Büchern eröffnet werden konnte und »stark in Anspruch genommen« wurde.[146] Bildungs- wie auch soziale Veranstaltungen prägten das Leben der Gemeinde nicht unwesentlich. Das gilt nicht nur für Marburg. In Peggau, dem ersten Kirchenbau Otto Bartnings, wurde an den Kirchenraum ein Gemeindesaal mit einer öffentlichen Bibliothek von 2.000 Bänden angefügt. Er diente zu Vortragszwecken; in ihm hielen der Ortsgeistliche oder Gastreferenten vor 30 bis 60 Zuhörern, von denen die überwiegende Mehrheit Katholiken waren, Vorträge über allgemeine Weltgeschichte, die Entstehung der Erde, die Entstehung des Lebens oder des Menschen mit anschließender Diskussion.[147]

Es ist bemerkenswert, dass diese Vorträge nicht nur inhaltlich einen weiten Horizont aufwiesen, sondern didaktisch auch am neuesten Stand waren. 1907 wurden bspw. in Marburg auch fünf Vorträge mit Lichtbildern über das Leben Jesu angeboten.[148] Auffällig ist überdies, dass immer wieder Missionare aus allen Teilen der Welt nach Marburg kamen und über ihre Arbeit berichteten, wie – neben dem bereits erwähnten Schultze – bspw. 1910 der Missionar der Brüdergemeinde Edmund Dahl, der »an Hand von Lichtbildern in trefflicher Weise über die Heidenmission in Deutsch-Ostafrika erzählte«.[149] 1913 beschäftigte man sich bspw. mit Indien und Kamerun.[150]

Dahinter steht die evangelische Ansicht, dass das Leben der Kirche nicht durch den Kleriker, sondern das Kirchenvolk getragen werden soll. Auch hier trifft die liberale Forderung nach Höherstellung des Individuums auf die alte evangelische Vorstellung vom Allgemeinen Priestertum. Zum Ausdruck kommt dies im nun rege aufblühenden evangelischen Vereinswesen, wenngleich man hier auf ältere Vorbilder, wie z. B. den Gustav Adolf-Verein aufbauen konnte.[151] Die rechtliche Grundlage für den Aufschwung der Vereine, »Casinos« und Gesellschaften war das neue, 1867 genehmigte liberale Vereinsgesetz (RGBl. 134/1867).[152] Für den evangelischen Bereich wurde bereits auf die Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus aufmerksam gemacht, die allerdings in enger Anlehnung an die Evangelische Fa-

146 Evang. Pfarrgemeinde Marburg, Jahresbericht 1904, 7. Die Schaffung von Bibliotheken erfolgte nicht nur im Bereich der evangelischen Kirche, sondern auch im kommunalen Bereich [vgl. Stekl/Heiss, Lebenswelten (wie Anm. 128) 610 f.].

147 Vgl. Rudolf Leeb, Der Kirchenbau der Los-von-Rom-Bewegung, in: Kirchliche Kunst in Sachsen. Festgabe für Hartmut Mai zum 65. Geburtstag, hg. von Jens Bulisch/Dirk Klingner/Christian Mai (Beucha 2002) 156–172.

148 Vgl. Evang. Pfarrgemeinde Marburg, Jahresbericht 1907, 3.

149 Evang. Pfarrgemeinde Marburg, Jahresbericht 1910, 6 f.

150 Vgl. Evang. Pfarrgemeinde Marburg, Jahresbericht 1913, 4.

151 Vgl. Erich Stökl, Fünfzig Jahre Österreichischer Hauptverein der Evangelischen Gustav Adolf-Stiftung 1862–1912 (Wien 1912); zusammenfassend Gottas, Geschichte des Protestantismus (wie Anm. 15) 572–574.

152 Vgl. u. a. Friedrich/Mazohl/von Schlachta, Die Bildungsrevolution (wie Anm. 6) 106 f.

kultät und kirchliche Führungspersönlichkeiten bestand. Zu nennen wären hier auch der Oberösterreichische Verein für Innere Mission oder der Waisenhausverein. Die Treffen der Vereine waren wichtige Möglichkeiten der Repräsentation der evangelischen Kirchen. Immerhin wurde 1910 in Bielitz (Bielsko[-Biała]) anlässlich der Jahreshauptversammlung des Gustav Adolf-Vereins mit der Enthüllung des zweiten Lutherdenkmals in der Monarchie ein deutliches öffentliches Zeichen gesetzt.[153]

Zunehmend erlangten die Vereine einen bedeutenden, das kirchliche Leben tragenden Charakter; sie repräsentierten nicht nur das »Laienelement« (ein Begriff, den es in der evangelischen Theologie eigentlich nicht gibt), sondern auch eine selbstständige kirchliche Instanz neben dem obrigkeitlichen, unter staatlicher Kontrolle stehenden Oberkirchenrat. In Salzburg wäre hier bspw. der 1902 gegründete Salzbund zu nennen.[154] Für die gesamtösterreichische Situation ist aber neben dem schon genannten Gustav Adolf-Verein v. a. der Evangelische Bund wichtig, dessen österreichische Organisation – niemals mit der reichsdeutschen organisatorisch vereint – 1903 gegründet wurde. Sein Bestreben war erklärtermaßen, die Los von Rom-Bewegung unabhängig von der Wiener Kirchenleitung voranzutreiben.[155]

Ebenfalls wandelte sich die Rolle der Frauen im kirchlichen Leben.[156] 1895 konnte der Jahresbericht der Pfarrgemeinde Marburg vermelden, dass »oft […] die Sitze, namentlich auf der Frauen-Abtheilung für die Andächtigen nicht hin(reichten), die im Gottesdienst erschienen«.[157] Bezüglich der Rolle der Frauen nahm die evangelische Kirche schon frühzeitig eine besondere Stellung ein. Für Frauen bot die Mitarbeit in der Pfarrgemeinde eine Möglichkeit einer anerkannten öffentlichen Tätigkeit, die sonst gesellschaftlich in dieser Form nicht möglich gewesen wäre, um damit die rechtliche Unmündigkeit der Frauen[158] durch Anerkennung und Engagement im

153 Vgl. Arthur Schmidt (Hg.), Die Festtage in Bielitz. Zur Erinnerung an die achtunddreißigste Jahreshauptversammlung des österreichischen Hauptvereins der evang[elischen] Gustav-Adolf-Stiftung und die Enthüllung des Lutherdenkmals (Bielitz [Bielsko-(Biała)] 1900). Auf die Bedeutung des Festes machen auch Stekl/Heiss, Lebenswelten (wie Anm. 128) 601 aufmerksam.

154 Vgl. Trauner, »Los von Rom!« in Salzburg (wie Anm. 121) 213 f.

155 Zur Geschichte des Evangelischen Bundes in Österreich vgl.: Karl-Reinhart Trauner, »Auf Vorposten!« Die Arbeit des österreichischen Evangelischen Bundes von seiner Gründung bis zum Ende des Dritten Reiches (1903–1945), in: 100 Jahre Evangelischer Bund in Österreich. Probleme und Chancen in der Diaspora-Arbeit, hg. von Ders./Bernd Zimmermann (Bensheimer Hefte 100, Göttingen 2003) 11–112.

156 Vgl. zur Rolle der Frauen: Renate Flich, Bildungsbestrebungen und Frauenbewegung, in: Die Habsburgermonarchie 1848–1918, Bd. VIII: Politische Öffentlichkeit und Zivilgesellschaft (1. Teilbd., Wien 2006) 941–964; Gabriella Hauch, »Arbeit, Recht und Sittlichkeit« – Themen der Frauenbewegung in der Habsburgermonarchie, in: Die Habsburgermonarchie 1848–1918, Bd. VIII: Politische Öffentlichkeit und Zivilgesellschaft, 1. Teilbd. (Wien 2006) 965–1003.

157 Evang. Pfarrgemeinde Marburg, Jahresbericht 1895, 3.

158 Zur Rechtsstellung der Frauen in Österreich vgl.: Diemut Majer, Frauen – Revolution – Recht. Die grossen europäischen Revolutionen in Frankreich, Deutschland und Österreich 1789 bis 1918 und die Rechtsstellung der Frauen. Unter Einbeziehung von England, Russland, der

kulturellen Bereich zu kompensieren. Ganz im Sinne des Aufschwungs des Gemeindelebens wurde 1874 in Marburg der Frauenverein gegründet, der innerhalb der Gemeinde soziale Aufgaben wahrnahm.

Die Frauenemanzipation entsprach dem Modernisierungsschub der zweiten Hälfte des Jahrhunderts und passte gut zu der sich als »moderne« Kirche präsentierenden evangelischen Kirche, v. a. auch in der Los von Rom-Bewegung, die sich ebenfalls als eminent moderne Bewegung verstand. Dass die Frauenemanzipation wirkungsgeschichtlich in einem engen Zusammenhang mit der Arbeiterbewegung stand,[159] konnte in einer Industriestadt wie Marburg und in Zusammenhang mit der Los von Rom-Bewegung, die sich nicht unwesentlich auch an die Arbeiterschaft wandte, nur noch mehr Dynamik bedeuten. Bei der Übertrittbewegung in Marburg war der Anteil an Frauen überproportional; offenbar sprach die religiöse Seite der Bewegung auch Frauen in besonderer Weise an, was zu einem Aufbau der Frauenarbeit innerhalb vieler Pfarrgemeinden führte.[160]

Das, was über die volksbildnerische Arbeit gesagt wurde, galt (in eingeschränktem Maße) auch für den gottesdienstlichen Bereich. Man bemühte sich nicht nur um ansprechende und hochstehende Predigt, Liturgie und Gesang, sondern es finden sich auch manche bemerkenswerte liturgische Experimente, die den Gottesdienst modern und interessant machten: so wurde beispielsweise 1913 in der Kirche in Krems am Weihnachtsabend ein »liturgischer Lichtbildergottesdienst« gehalten.

Das nachhaltigste Erbe des Liberalismus war aber zweifellos die Öffnung des Protestantismus gegenüber der Politik, und zwar wesentlich in dem Sinne, dass man seitdem (und in allen jungen Strömungen, die die letzten 150 Jahre mit sich brachten) danach strebte, gesellschaftspolitische Moderne sein zu wollen, verbunden mit einem kulturprotestantischen Streben, auch kulturell modern sein wollen. Während in der Revolution 1848 und in der Liberalen Ära die Parteipolitik jedoch kein religiöses Interesse an der evangelischen Kirche hatte, so änderte sich dies mit dem steigenden Einfluss des Nationalismus, der die evangelische Konfession instrumentalisierte.

Die Kirche erkannte dies offenbar – bewusst oder unbewusst – sehr bald. Dem »Los von Rom!« wurde deshalb ein »Hin zum Evangelium!«-Ruf als Ergänzung bei-, vielleicht sogar entgegengestellt.[161] Man versuchte damit mehr oder weniger erfolgreich, Politik mit religiösen Idealen anzureichern, was zu manchen schwierigen Positionen und Weichenstellungen führte. Das komplexe Verhältnis zwischen evangelischer Kirche und politischen Positionen ist auch für den Bereich des Sozialismus feststellbar. In der Beurteilung des Ersten Weltkrieges – und damit erreicht der Aufsatz seinen chronologischen Schlusspunkt – werden eigenartige gedankliche Kombinationen sichtbar. 1915 hielt der Studieninspektor des Wiener Theologenheims und Privatdozent für Kirchengeschichte an der Wiener Evangelisch-Theologischen Fakultät Karl Völker einen Vortrag »Der Weltkrieg als Wendepunkt der Kirchengeschichte«. Darin ist ihm der Weltkrieg für die Kirchengeschichte gleichermaßen Wendepunkt wie für die Geschichte der Menschheit. Trotz zahlreicher Schwierigkeiten »bedeutet [der Weltkrieg] auf dem Gebiete der Inneren Mission, des Sozialismus wie des religiösen Individualismus einen Wendepunkt zum Besseren, insofern durch ihn der deutsche Protestantismus sich in alledem verselbständigt«.[162]

Das Elend nach dem verlorenen Weltkrieg führte zu einem verstärkten Hinwenden zu Fragen des Sozialismus, wobei man offenbar einen gesamtgesellschaftlichen Schulterschluss im Blick hatte. Der Dekan der Evangelisch-Theologischen Fakultät, der Alttestamentler Fritz Wilke, betonte anlässlich einer Gedenkrede 1919:

> »Wenn wir unser Volk retten wollen aus Elend, Not, Schmach und Schande, dann müssen wir uns mit ihm [dem Arbeiterstand] befassen, und wer wirklich arbeiten, wer anderen etwas bieten will, den schreckt die rauhe Schale des Fabrikarbeiters ebensowenig wie der Sozialismus oder der Bolschewismus.«[163]

Die Evangelisch-Theologische Fakultät beschäftigte sich dementsprechend in ihrer Festschrift zu ihrem Hundertjahr-Jubiläum mit dem Thema »Religion und Sozialismus«. In der Festschrift legt Karl Völker einen Beitrag über »Sozialismus und Christentum im 19. Jahrhundert« vor. Hier arbeitet er sehr deutlich einen notwendigen Schulterschluss zwischen Sozialismus und Christentum heraus, die beide »zu Geistesmächten herangewachsen, die sich gegenseitig [aber auch] zum Problem geworden sind. Der Sozialismus sucht die Kirchen zu verdrängen, indem er sich als Ersatz für die Tröstungen dieser anbietet, und die Kirchen glauben ihren Gegner aus dem Feld zu schlagen, indem sie zu zeigen sich bemühen, daß sie zu verwirklichen vermögen, was jener anstrebt«. Völker kommt aber zu einem Sozialismus-freundlichen Ergebnis:

> »Denn im letzten Grund dreht sich der Kampf nicht um rein materielle Güter, sondern um das Ideal der neuen Menschheit. In diesem Sinne wird das Programm des Spartakusbundes der Kommunismus als eine Idee begrüßt, ›wie sie herrlicher, unerfüllbarer und größer seit dem Christentum nie wieder gedacht worden ist‹.«[164]

USA und der Schweiz (Europäische Rechts- und Sozialgeschichte 5, Zürich–St. Gallen 2008) 273–287 sowie: Waltraud Heindl, Geschlechterbilder und Geschlechterrollen. Ideologie und Realitäten, in: Die Habsburgermonarchie 1848–1918, Bd. IX/1: Soziale Strukturen, 1. Teilbd. (Wien 2010) 701–741, hier 709 f.; einen Überblick bietet: Birgitta Bader-Zaar, Frauenbewegung und Frauenwahlrecht, in: Die Habsburgermonarchie 1848–1918, Bd. VIII: Politische Öffentlichkeit und Zivilgesellschaft, 1. Teilbd. (Wien 2006) 1005–1027.

159 Vgl. Majer, Frauen – Revolution – Recht (wie Anm. 158) 197 u. ö.

160 Vgl. Trauner, Los-von-Rom-Bewegung (wie Anm. 65) 521–524.

161 Vgl. Karl-Reinhart Trauner, »Los von Rom« versus »Hin zum Evangelium«. *A+G* 6/1993, 81–83.

162 Karl Völker, Der Weltkrieg als Wendepunkt der Kirchengeschichte, gehalten am 26. Mai 1915 in Wien anläßlich der Jahresversammlung des ›Evang. Pfarrervereines für Österreich‹ (Bielitz 1915) 20.

163 Fritz Wilke, Totenehrung. Eine Gedenkrede gehalten bei der Trauerfeier für die im Weltkriege gefallenen deutschen Studenten im Konzerthaus, hg. von der wissenschaftlichen Abteilung des Wirtschaftsvereines der Hochschüler Deutschösterreichs (Wien 1920) 16 f.

164 Beide Zitate: Karl Völker, Sozialismus und Christentum im 19. Jahrhundert. Festschrift zur hundertjährigen Jubelfeier der evangelisch-theologischen Fakultät in Wien (Separatdruck aus Religion und Sozialismus, Berlin-Lichterfelde 1921) 25.

Oder, wie es Dekan Wilke bei der Totenehrung 1919 gesagt hatte: Es geht um »die Vereinigung aller deutschen Volksgenossen zu einer großen, einheitlichen Kulturmacht, einem Hort der Freiheit und der sozialen Wohlfahrt [...]«.[165]

Als besondere Form des Linksliberalismus wandte man sich also am Ende der Monarchie, als Anfang einer neuen Zeit, auch einem religiösen Sozialismus zu, der sich aber niemals aus Sicht des Sozialismus als dessen Teil etablieren konnte, sondern immer eine Sonderrolle spielte. Der religiöse Sozialismus, wie er während und nach dem Ende des Ersten Weltkrieges vertreten wurde, ist darüber hinaus – man hört die nationalistischen Töne in den Zitaten deutlich – unter den besonderen, auch ideologischen Vorzeichen der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts zu beurteilen.

IV. Nachbemerkung

Die Behandlung des Themas muss offen bleiben; die Entwicklung, wie sie für die Endphase der Monarchie nur schlaglichtartig angedeutet werden konnte, findet im 20. Jahrhundert eine Fortsetzung mit Höhen und erschreckenden Tiefen.

Die im 19. Jahrhundert grundgelegte Tradition lebt in manchen bis in die Gegenwart weiter und beeinflusst die Identität der evangelischen Kirche bis heute. Sehr menschlich sprach das Bischof Michael Bünker bei einem Interview knapp nach seiner Wahl zum Bischof an, als er nach seiner eigenen religiösen Sozialisierung gefragt wurde:

> »[...] was ich [...] mitbekommen habe, ist eine gewisse Intellektualität, die für das evangelische Pfarrhaus typisch ist, in dem es immer viele Bücher gibt. Aber die Pfarrer waren [...] auch diejenigen, die tarockieren konnten. Sie merken schon, dass ich nicht aus dem strengen Pietismus stamme, sondern aus dem liberalen Kulturprotestantismus. Man muss aber hinzufügen, dass dieses Milieu für nationales Gedankengut anfällig war.«[166]

165 Wilke, Totenehrung (wie Anm. 163) 15.
166 Boberski/Schlösser, Der Glaube (wie Anm. 9).

Jahrbuch für die Geschichte des Protestantismus in Österreich

Band 127/128 (2011/2012)

Schwerpunkt: 19. Jahrhundert



EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT
Leipzig